Volumen 80 Fasciculus II 2014

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2014

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma
Semestrale Taxe perçue

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor) – Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensionī-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

George Nedungatt, S.J., The Typology of Peter in the Symbolic Theology of Aphrahat 291-328

Elias Chakhtoura, O.A.M., Due discorsi inediti sul digiuno di Giovanni il Solitario 329-366

Vincenzo Ruggieri, Il medioevo bizantino nelle isole di Gemile e Karacaören, Licia: le pitture e i graffiti 367-386

George Nedungatt, S.J.

The Typology of Peter in the Symbolic Theology of Aphrahat

Aphrahat, the first father of the Syriac Church, is assuming increasing importance, to judge by the number of recent translations of his complete works: two in English in the last decade,[1] and a recent third in Italian.[2] Hardly noticed in the West before the standard publication of his works by Jean Parisot at the turn of the twentieth century (1897-1907),[3] Aphrahat the Persian Sage is noteworthy for his symbolic theology. Together with Ephrem he is an important component of the "third lung" (Sebastian Brock) in the East-West complementarity. In the present study I propose to explore Aphrahat's symbolic theology regarding the Apostle Peter, a subject that is of particular ecumenical interest today, with its focus on the question of an enduring "Petrine ministry" in the service of the unity of the Church.[4] Can "the greatest hurdle" on the road to unity be cleared, which Pope Paul VI identified in the Catholic dogma that the Bishop of Rome as the successor of Peter has jurisdiction over the whole Church?[5] The Persian Sage seems to offer a word of wisdom to clear this hurdle and help advance ecumenical dialogue towards the goal of unity proposed by the Second Vatican Council.

Aphrahat wrote twenty-three treatises, but none of them bears the title On the Church, or On Peter. However, he has much to say about these topics in his own way. He is not a systematic theologian but a master of symbolic theology, a sage who contemplates the word of God and draws out fresh theological treasures. His use of scriptural symbols and types can be

---

[1] Kuriakose Valavanolickal, *Aphrahat: Demonstrations*, 2 vols. (Moran Etho, 23, 24) (SEERI, Kottayam), 2005; Adam Lehto, *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage* (Gorgias Eastern Christian Studies 27), Gorgias Press: Piscataway, NJ), 2010.

[2] Giovanni Lenzi (ed.), *Afraate. Le esposizioni*, 1 and 2 (Testi del Vicino Oriente Antico), Paideia Editrice: Brescia 2012.

[3] Jean Parisot, *Patrologia Syriaca*, vols. I and II, cols. 1-489, Paris, 1894-1907. For an earlier partial translation see J. Gwynn, *Selections... translated from the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage* (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, second series, XIII, part II), Oxford 1898, pp. 345-412 (reprod. Grand Rapids, 1956). Gwynn translated treatises 1, 5, 6, 8, 10, 17, 21 and 22.

[4] James F. Puglisi, ed., *How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?*, William B. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2010.

[5] AAS 59 (1967) 498.

OCP 80 (2014) 291-328

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 28-XI-2014 — JAMES M. MCCANN, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di dicembre 2014 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9412460 - E mail: info@tip2000.it

Ulrike Ritzerfeld, Bildpropaganda im Zeichen des Konzils von Florenz: Unionistische Bildmotive im Kloster Balsamonero auf Kreta 387-407

Tommaso Braccini, La *Targa tes pisteos* (1658) di François Richard, S.J., ed i *vourkolakkoi* greci: tra etnografia e apologetica 409-431

José M. Floristán, Simón Láscaris y la misión de Chimarra (Himarë) en el Epiro del norte: nuevos documentos inéditos 433-500

Dionysios Benétos, Bibliotheca Tenensis Societatis Jesu (XVIIe-XXe siècle) 501-512

RECENSIONES

BAFFIONI, Carmela, *et al.* (edd.), *Al-Ġazālī (1058-1111). La prima stampa armena. Yehudah ha-Levi (1075-1141). La ricezione di Isacco di Ninive. Secondo Dies Academicus 7-9 novembre 2011* (C. Greppi) .. 513-516

BIANCHI, Luca (a cura di), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Atti del XII Simposio intercristiano. Tessalonica, 30 agosto – 2 settembre 2011* (P. Dufka)........................ 516-520

CAPRON, Laurent, *Codex hagiographiques du Louvre sur papyrus (*P.Louvre Hag.*)* (Ph. Luisier) 520-523

CODEVILLA, Giovanni, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa* (S. Caprio) 523-525

COLIN, Gérard (ed.), *Vie et miracles de Samuel de Waldebba* (Tedros Abraha).. 525-528

FÉDOU, Michel, *La voie du Christ.* Vol. II: *Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVe-VIIIe siècle)* (M. Pampaloni)............ 528-532

JORI, Giacomo (ed.), *Ponzio Pilato. Storia di un mito* (B. Ebeid) 533-536

MAGOCSI, Paul Robert, *Carpatho-Rusyn Studies. An Annotated Bibliography*. Volume V: 2005-2009 (S. Caprio) 536-537

The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, Part IV, fasc. 4. *Ezra and Nehemiah – 1-2 Maccabees*, prepared by M. ALBERT and A. PENNA † in collaboration with D. BAKKER, K. D. JANNER, and CH. NAKANO (C. Balzaretti) 538-542

Théodore Agallianos. Dialogue avec un moine contre les Latins (1442). Édition critique, traduction française et commentaire par Marie-Hélène BLANCHET (A. Fyrigos) 542-544

PIRONE, Bartolomeo (ed.), *Vite di santi Egiziani: Macario, Massimo e Domezio, Mosè il Nero, Paolo di Tamma, Anbā Bishoy, Arsenio, Apollo e Phib* (Sz. Hiżycki) 545-546

RUGGIERI, Vincenzo (ed.), *La Vita di San Nicola di Sion* (G. Rigotti) . . 546-550

SCRIPTA AD NOS MISSA 551-553

INDEX VOLUMINIS 555-558

ISSN 0030-5375

very suggestive. Moreover, the fact that he lived and wrote in a place-time "bracketed" from the tangled controversies over papal primacy can be of help in the current concerns of ecumenical theology.

In the first part of this study I shall assemble all the Petrine texts of Aphrahat grouped under five symbols: 1) foundation-rock, 2) shepherd, 3) witness, 4) keyholder, 5) head of the disciples. In the second part I shall attempt an exegetical analysis of these texts. The Persian Sage conceived the primacy of Peter in terms of typology, as did also several early Fathers of the Syriac, Greek and Latin traditions, as we shall see in part three. This common heritage, however, was lost sight of in the later theological tradition (part four). In fine, it will be suggested that the recovery of Petrine typology may point to the solution of the current ecumenical problem regarding a Petrine ministry of unity of the universal Church (part five).

1. *Aphrahat's Texts on St. Peter*

In the treatises[6] of Aphrahat there are fifteen texts in which Simon Peter is expressly mentioned by name, while in some other texts he is referred to implicitly. The following are the first kind of Petrine texts in which Peter is mentioned by name.

1. In the first treatise *On Faith*, Aphrahat lists several Old Testament wonders wrought by faith (33:8-40:4). He then reviews some instances when Jesus required faith before granting a miraculous favour or showed appreciation of faith where it was found. A reference to the faith of Simon Peter occurs in the context of the numerous feats of faith (*saggi'in ḥaylē*: "virtutes plurimae" — Parisot: 41:24), which are recapitulated in the end in a rhapsodic hymn, "All these mighty works were wrought by faith" (44:11-12, Gwyn 352).[7]

a And also Simon, who was called Kepha (*ki'pā*)
b because of his faith, was called the true Kepha (*ki'pā šarrirtā*, "firm rock": 40:27-41:1).

2. Following closely upon the above passage is another which suggests

[6] I use "treatise" to designate his works. It corresponds to "exposés," the French term chosen by Marie-Joseph Pierre, who has convincingly justified her choice in *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés I-II* (Sources chrétiennes 349/359), (Cerf: Paris), 1988/1989; see I, pp. 41, n. 34 and pp. 65-67. Cf. also "esposizioni" in Italian (see note 2).

[7] I cite Aphrahat from Parisot, *Patrologia Syriaca*, indicating the column and lines of the first volume. When the citation is from the second volume, this is indicated explicitly (e.g. II, 15:20-23 means PS II, column 15, lines 20-23). A reference to the English translation by Gwynn will be indicated so (or with the abbreviation G) and the page number. I transliterate the Syriac words without indicating their pronunciation, which varies in different traditions.

that baptism is fundamentally a sacrament of faith. Jesus first praises the power of faith and then reproaches Peter for being a man of little faith.

a Again he said to his Apostles: 'If you believe and do not doubt, there is nothing you shall not be able to do' (Mt. 21:22).
b For when our Lord walked on the waves of the sea,
c Simon also by his faith walked with him; but he doubted and began to sink.
d When in his faith he doubted and began to sink, Our Lord called him 'man of little faith' (41:5-11).

3. In the seventh treatise *On Penitents*, Simon Peter is qualified as the head (*rišā*) of the disciples who denied his master but was pardoned when he repented. He was made a rock-foundation for the building of the Church.

a And again, Simon, the head (*rišā*) of the disciples,
b denied saying, 'Christ has never seen me', and abjured and swore, 'I do not know the man' (Mk 14:71);
c and when he was struck with remorse and wept shedding copious tears,
d Our Lord received him and made him a foundation,
e and called him Kepha (of the) building of the Church (336:17-22).

4. In a typological catena Jesus Christ is compared with Joshua (called Jesus bar-Nun by Aphrahat). The memorial stones set up by this Old Testament commander at the crossing of the Jordan (Jos. 4:1-9) evoke the name Kepha given to Simon Peter by Jesus:

a Jesus bar-Nun set up (*aqim*: 'erected') stones (*ki'pē*): as a memorial in Israel;
b Jesus our Saviour called Simon true rock (*ki'pā šarrirtā*: firm rock, or true stone),
c and appointed (*aqim*: 'erected' as before) him a faithful witness among the Peoples (501; 22-26).

5. In another typological catena Jesus and Moses are compared with reference to the imagery of the rock:

a Moses brought forth water from the rock (*ki'pā*) for his people.
b and Jesus sent Simon Kepha (*ki'pā*) to carry his teaching among the peoples (960:17-20).

As Moses nourished the people of Israel by making water gush forth from the rock, so Jesus sent Simon the Rock to nourish the nations with the salvific messianic teaching. Thus the R/rock becomes a source of salvation (temporal/spiritual) for the people(s).

6. Jesus is the most perfect witness (*sāhdā*: martyr) in tribulation, and his disciples followed his example. First there was Stephen. "Similarly Si-

mon and Paul were perfect witnesses, and James and John walked in the footsteps of Christ their Master" (988:16-19).

7. At his transfiguration Jesus draws the curtain as it were off his future glory and lets three of his disciples have a glimpse of what is in store for them. Peter is one of these privileged witnesses.

a Thus he confirmed to us his promise that we shall be with him,
b giving an anticipated manifestation of it to his disciples as they asked him for a sign of his coming.
c He took along three of his disciples, Simon, James, and John —
d even Simon Kepha, the foundation of the Church,
e and James and John, steady pillars of the Church.
f To these three trusty (*šarrirē*: true) witnesses
g he showed the sign of his coming when his appearance changed into what it will be like at his coming (II 36:5-14).

Simon Peter is qualified here as "the foundation of the Church," while James and John, the other two privileged witnesses of the transfiguration, are "steady pillars of the Church." The symbolism of the foundation stone will be dealt with in some detail below.

8. In a typological catena on persecution, Jesus is seen as undergoing persecution in his passion and death. He is compared to the persecuted David; and then the comparison lengthens out into a catena. The last but one link in this chain is the following:

a David handed the kingdom to Solomon,
and was gathered to his people;
b Jesus handed the keys to Simon,
and ascending made his way to him who had sent him." (965: 14-17).

As King David handed over his kingdom to his son Solomon, so Jesus handed the keys (of the kingdom of God) to Simon Peter. King David is a type of Jesus, who handed to Simon Peter the keys of the kingdom of God. Although David is not mentioned in the Old Testament as handing any keys to Solomon this symbolic rite is implied in the royal succession or coronation of Solomon. Aphrahat sees a typological parallelism in the Matthaean pericope on Jesus' promise to give to Peter "the keys of the kingdom of heaven" (Mt 16:19). Handing the keys is a symbolic action representing the giving of authority and power (unlike the symbol of the rock). Aphrahat has five other texts on keyholders. In one of them Simon Peter is expressly mentioned. This is an important text and must be examined closely. The others are only implicitly Petrine. We shall list these texts below and discuss them in a separate section on Keyholders, which is an important typological concept that needs to be dealt with in some detail.

9. Presenting Jesus Christ as the model shepherd ("pastor") to be imitated by all shepherds ("pastors") in the Church, Aphrahat enumerates the many ways in which Jesus cared for his sheep. One of the ways by which Christ the Good Shepherd showed his care was by appointing under-shepherds (in the plural) to take care of his flock.

a "O you pastors, become like that diligent Pastor,
b the head of the whole flock,
c who cared so greatly for his flock:
— He brought near those that were far off.
— He brought back the wandering ones.
— He visited the sick.
— He strengthened the weak.
— He bound up the broken.
— He guarded the fatlings.
— He gave himself up for the sake of the sheep.
d He chose and instructed excellent under-shepherds[8] and committed the sheep into their hands, and
e gave them authority over all his flock. For he said to Simon Kepha: 'Feed my sheep and my lambs and my ewes'" (cf. Jn 21:15-17), (452:24-453:9, cf. G 384).

Jesus is "the Good Shepherd" (Jn 10:1-10), who took care of his sheep in manifold ways, even giving himself up for them. As the Great Shepherd he committed his sheep into the hands of chosen under-shepherds (in the plural). As proof of this Aphrahat cites the case of Simon Kepha, to whose care as an under-shepherd Jesus the Great Shepherd entrusted his sheep and lambs and ewes (Jn 21:15-17). What is said here of Simon Peter applies also to the other under-shepherds by virtue of typology (see below).

10. The tail end of the text just quoted introduces a new idea that Simon Kepha transmitted "to you" the commission of Jesus Christ to feed his flock. It deserves to be cited separately.

a And Simon pastured his [that is, Christ's] sheep;
b and having fulfilled his time
c he handed over the flock to you, and departed (453:9-11).

The statement that Simon Peter "handed over the flock *to you*" can strike as perplexing or enigmatic. Peter seems to leap across time and space to hand over the flock to "you," in the fourth century. Obviously this is not history but typology. It can indeed be misleading if taken literally or his-

[8] Parisot translates *'allānē* (under-shepherds) with "praelatos," a term that is rather forced in the present context. The concept of under-shepherd will be explained below.

torically and not theologically. We shall consider it in some detail; but first we must round off the series of Aphrahat's Petrine texts.

There are five other texts in which Simon Peter is mentioned by name but without developing any particular point. They are not significant for our present purpose. I shall merely cite them below.

11. In the treatise on charity, Peter is cited as putting a question to Our Lord, which provides Jesus an occasion to introduce his teaching on forgiveness:

a When Simon Kepha heard this teaching, he asked Our Lord:
b How often, if my brother offends me, should I forgive him? Seven times? Our Lord told him, etc... (see Mt 18:21-22) (76:1-5).

12. In his treatise on the Pasch, Aphrahat cites the narrative of the washing of the feet at the Last Supper, where Simon Peter is a partner in dialogue with the Lord Jesus, who is bending over a wash basin to wash his disciple's feet (John 13:4-15).

13. All visible creation except man obeys the will of God unfailingly. To show this Aphrahat cites the example of the vast foal of fish obliging to be taken in the net at the miraculous draught of fish by the Apostles (Lk 5:6). Also, a fish swallowed a shekel and, after being caught, became party in paying the temple tax (Mt 17:27) "for Our Saviour and for his disciple Simon" (672:13-17).

14. In the seventeenth treatise on Christ the Son of God, there is a passing reference to Simon who went to warm himself in the group of those who had arrested Jesus (812:14).

15. Finally, speaking of the ministry of angels Aphrahat quotes the words of Jesus to "Simon his disciple," who had tried to defend the master from arrest in the garden of Gethsemani: "Do you think that if I asked my Father, he will not give me an army of angels of heaven?" (cf Mt 26:53) (912:6).

The last five of the fifteen texts cited above are not very important for our present purpose. They, however, present Simon Peter as a group leader among the twelve Apostles, a leadership which Jesus recognises and gracefully accepts with tokens of friendship. As group leader Simon is often the spokesman and representative of the Twelve, which is to be taken note of in any discussion of the Petrine position.[9] But beyond signalling this fact, these texts do not have any doctrinal significance; so we shall not linger

[9] Oscar Cullman, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel – Paris: Delachaux & Niestlé, 1952, pp. 19-27 (English translation). Cullman shows that Peter is the group leader

over them. What then do the first ten texts tell us about Aphrahat's understanding of Simon Peter?

2. *Exegetical Analysis*

To start with, let us note that Aphrahat's Petrine texts are valuable for biblical textual criticism. Along with Ephrem's commentary on the Diatesseron they help confirm the authenticity of the Petrine texts in the Gospels, particularly the one that has been much discussed and contested, namely, the classical Matthean pericope on the Petrine primacy. The earliest Syriac version of the Gospel of Matthew contains it and attests to its authenticity.[10]

Aphrahat's Petrine texts can be grouped under five heads or leading symbols applicable to Simon Peter: 1) Witness; 2) Foundation-Rock; 3) Shepherd; 4) Keyholder; 5) Head of the Disciples. By analysing and studying these symbols we can determine Aphrahat's understanding of Peter and his position among the twelve Apostles and in the Church.

2.1. A Witness

The Apostles are first of all witnesses of Jesus, having been in his company (Mk 3:14) from the beginning of his ministry till his ascension (Acts 1:22). They were authenticated as witnesses by Jesus himself (Lk 24:48). Simon Peter, James and John were the three privileged witnesses of Jesus' transfiguration on the mountain (Mt 17:1-2) and of his agony in Gethsemane (Mt 26:37). Aphrahat calls Simon one of "the three trusty witnesses" (7f), whom Jesus appointed as "a faithful witness among the peoples" (4 b, c). In this quality of witness Simon Peter evokes in the mind of biblical theologian Aphrahat the memorial stones Joshua ("Jesus bar-Nun") erected as witnesses (4 a) of the renewed covenant. While Simon is the foundation of the Church, James and John are its steady pillars (7 d, e).[11]

---

but notes that he is not the head (chef) of the group of the Twelve with any authority over them (p. 25).

[10] S. Euringer, "Der locus classicus des Primats (Mt. 16,18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm," in *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur* (Festgabe A. Ehrhard), Bonn – Leipzig, 1922, pp. 141-179; L. Leloir (ed.), *Saint Ephrem. Commentaire de l'évangile concordant* (Chester Beatty Monographs, 8), Dublin, 1963, pp. 113-117; T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage*, vol. 1. Aphrahat's Text of the Fourth Gospel, 1975.

[11] Aphrahat confuses two Jameses here. James the brother of John was a witness of the transfiguration (Mk 9:2-10) and was put to the sword by Herod (Acts 12:2). He was one of the Twelve, whereas the James, listed along with Kephas and John as "pillars of the Church" (Gal 2:9) is another James who assumed some importance in the Apostolic Church (Acts 12:17; 15:13) and is included among the apostles. The term "apostles" applies to a wider group than

St. Paul had called James, Kephas and John (in this order) "reputed pillars" (Gal. 2:9) without implying any contrast between Kephas as foundation and James and John as pillars. This Pauline metaphor of pillars points to the place of honour and importance enjoyed by these three leaders in the Apostolic community of Jerusalem.[12] Basil the Great calls men like Ireneus, Clement of Rome and Gregory Thaumaturgus "columns of the Church distinguished for all knowledge and power of the Spirit."[13]

A unique and striking form of witnessing to Christ is martyrdom through suffering and tribulation. Jesus himself is a witness (*sāhdā*: witness, martyr) of God the Father in the first place. Stephen was the first among the disciples of Christ who witnessed to him as a martyr, as noted by Aphrahat (988:12-16). He was followed by Simon Peter and Paul ("perfect witnesses") and James and John (see Aphrahat's text 6).

Simon Peter witnessed to Christ through martyrdom and sealed his mission of being "a faithful witness among the peoples" (4 c) having been sent by Jesus to bring his teaching to the nations (5 b). With a play on the word *ki'pā* (rock), Aphrahat compares Simon Kepha's evangelizing activity with the gushing forth of water from the rock struck by Moses. The comparison fits well on three counts: Moses is the type of Jesus; the rock struck by Moses evokes the name "Rock" given by Jesus to Simon; and water is the symbol of doctrine. Commenting on Isaiah 41:17-19, Aphrahat writes: "The poor and the needy who seek water, but do not have it, are the people (gathered) from the peoples; and the water is the teaching of the sacred scriptures." (913:25-916:2). It is the doctrine of the Scriptures that Simon teaches, which is none other than the teaching of Christ himself (5 b). In other words, the contents of the Petrine teaching is God's revelation in Christ. And it is by being a faithful witness among the peoples that Peter teaches them.

At the crossing of the Jordan, Joshua erected twelve stones taken from the river as "a memorial for ever" (Joshua 4:1-7). Just as these twelve stones were to serve as a standing witness and memorial to the people of Israel consisting of twelve tribes (4a), so should Simon be a witness in evangelizing the peoples. The twelve stones of Joshua represented the twelve tribes of Israel; so were the twelve Apostles of Jesus a messianic representation of the same twelve tribes. Such a comparison would perhaps seem to us as the more obvious one. But Aphrahat, who like Ephrem, always enjoyed

the Twelve such as Paul and Barnabas, who were *sent off* to preach the gospel by the Church at Antioch (Acts 13:3; Gal 1:19).

[12] C. K. Barret, "Paul and the 'Pillar' Apostles," in *Studia Paulina* (in honour of J. de Swaan), Haarlem, 1953, pp. 1-19.

[13] *De Spiritu Sancto*, PG 32:208 C .

a pun, would not miss the other possibility of comparing with the stones (*ki'pē*) and the name of the man called Stone/Rock (*ki'pā*). The risen Christ's charge "You shall be my witnesses ... to the end of the earth" (Acts 2:8) is addressed to the Apostles as a group; it is the source of Aphrahat's statement that Jesus appointed Simon Peter as a faithful witness among the nations (4 c). There is no evidence for such a charge given to him alone in the New Testament.[14] Simon Kepha's mission to teach the peoples is not an exclusive mission but part of the common mission of the Apostles (Mt 28:18).

It may be noted that Aphrahat is using here one of the rabbinic rules of exegesis which were part of his cultural heritage. These rules were used also by the New Testament writers, especially by St. Paul. The chief canons of rabbinic interpretation were the seven rules of Hillel, which were elaborated into the thirteen rules of Rabbi Elisha ben Ismael.[15] The rules of Hillel can be found in the Tosephta, *Sanhedrin* 7, 11. Hillel is probably not their author, but they were attributed to him since he gave them precise form and expression. In the interpretation of the Petrine texts, Aphrahat seems to follow the second and the third rules of Hillel, namely *gezerā šawā* and *binyan 'āb*. According to the second rule, the meaning of a word in one passage of Scripture must be taken to be the same as in another passage in which the same word or idea occurs. According to the third rule a general principle can be established from a specific instance, if Scripture itself provides the reason for the specific instance. Closely related is the fifth rule (*kelāl ūpherāt*) about the general and the particular. Without reference to these rabbinic exegetical rules we may not understand Aphrahat correctly. Indeed, we may risk misinterpreting him and indeed misunderstand also the New Testament authors, especially Paul, who used these rules in interpreting the Old Testament.

2.2. Foundation-Rock

The word "rock" occurs in ten texts assembled above (1 a, b; 3 e; 4 a, b; 5 a, b; 7 d; 9 e; 11 a; and 12). And Simon Peter is qualified as the rock in all these texts except in 4 b: "Jesus bar-Nun erected stones as a memorial in Israel." Peter the Rock is qualified as the "foundation" (*šete'sta*) of the Church in 3 d and 7 d. Thus in the works of Aphrahat the word "rock" (*ki'pā*, which is usually written as *Kepha*) mostly refers to Simon Peter, who is qualified either as rock or as "foundation" of the Church.

[14] Robert Murray sees here Peter's uniqueness: "whereas Marutha makes the stones taken from the Jordan a type of the twelve Apostles, Aphrahat refers them to Peter alone." *Symbols of the Church and Kingdom*, revised edition, London – New York: Continuum, 2004, p. 212. But surely Aphrahat saw all the other Apostles also as witnesses.

[15] J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, pp. 80 sq.

The figure of the rock has a wealth of symbolism and a well established history in the Old Testament, in the New Testament, and all along the Jewish religious tradition. The symbolism of the rock belongs to the Jewish cultural heritage and is still alive.[16] In biblical exegesis and theology this symbolism and its theological significance have been abundantly studied and investigated.[17] In patristic writings it indicates God's/Christ's revealed truthfulness, fidelity and absolute reliability.

Aphrahat puts to good use the figure of the rock in his first treatise *On Faith*, where he presents Christ as the foundation-rock of the Church. In his treatise *On Penitents*, Simon Peter is represented as a penitent; and "Our Lord received him and made him a foundation, and called him Kepha (of the) building of the Church." (3 d, e). This assertion raises the following question: if it is a repentant Simon that Jesus Christ made a foundation, *when* exactly did the Petrine confession and Christ's promise to build his Church on him take place? Before or after the passion, death and resurrection of Christ?

According to Matthew's text, this episode took place at Caesarea Philippi sometime during the public life of Jesus. As Aphrahat presents it, however, it happened after Simon Peter's denial of Christ and his subsequent repentance; hence, after the passion and resurrection of Christ. Contemporary exegetical scholarship is likewise divided on this question of the time. While some exegetes do not think that there are sufficiently cogent reasons to question the Matthean setting at Caesarea Philippi as literally historical,[18] there are others who consider the Matthean scenario as artificial, or rather theological: that is, a creation of Matthew's for theological purposes, as for example, the setting of the Sermon on the Mount is the creation of the evangelist. So are also a number of pericopes. Accordingly some exegetes think that it is after the resurrection of Christ that Simon Peter professed his faith in Jesus as Christ, the Son of the Living God.[19] At first sight Aphrahat may seem to side with this opinion. However, it is

---

[16] The figure of the rock is connatural to the Jewish mind as was illustrated by the Minister for Religious Affairs of Israel in a message to his nation in 1964: "Now, by the grace of God, Rock of Israel, we have been granted the restoration of the independent State of Israel on ancestral soil ..." — *Order of Service and Customs for the Synagogue and the Home ... for Israel Independence Day* (London, 1964, Routledge), p. vii.

[17] New impetus to biblical exegetical studies was given by Oscar Cullmann, "Petra, Petros" in: TWNT VI, 94-112. See also O. Betz, "Felsenmann und Felsengemeinde" in ZNW 48 (1957) 44-77; A.J.F. Klijn, "Die Wörter 'Stein" und 'Felsen' in der syrischen Überlieferung des N.T.," in: ZNW 50 (1959) 99-105; J. Betz, "Christus-Petra-Petrus," in: *Kirche und Überlieferung* (Festschrift J.R. Geiselmann), Freiburg, 1960, pp. 1-21. On Aphrahat's use of the word *kepha*, see Robert Murray, "The Rock and the House on the Rock," OCP 30 (1964), esp. pp. 316-325.

[18] For example, P. Gaechter in *Zeits. Kath. Theol.* (1953) 331-333.

[19] So for example: J. Boismard, *Div. Thom.* (1953), 276; C. Spicq, R.S. Ph. Th. (1953) 180-

doubtful if he is thinking in terms of historical sequences of episodes. He probably left the time element out of consideration, which is not unusual with him (see text 10 above).

More important is the question about the meaning of the symbolism of the rock. What exactly does Aphrahat mean when he speaks of Simon Peter as rock-foundation of the Church? There is abundant controversial literature about Peter as rock-foundation of the Church understood as connoting power and authority over the Church. Hence also the determined efforts of many like Harnack to explain it away.[20] In Aphrahat, however, this term has no connotation of power and authority whatever. This does not mean, and we anticipate saying it, that according to the Persian Sage, Simon Peter has no authority whatever in the Church. He has, but that is on other grounds. In the Bible the nouns *rock* (or *stone*) and *foundation* and the connected verb *build* do not designate power and authority.[21] A close look at the following texts of Aphrahat will bear this out:

> And when the word came to him who was to fulfil it, he proclaimed to his apostles: 'Freely have you received; freely give' (Mt. 10:8). And the Doctor of the Gentiles, *building upon* that, says: 'Freely did I announce to you the gospel of the Messiah' (1 Cor 11:7). And again: 'I want to impart the gospel free of charge' (1 Cor 9:18) (PS II 25:10-16).

Christ taught and asked his disciples to preach the gospel gratis. St. Paul took over from Christ this doctrine: he *built* on the words of Christ. So too, Aphrahat tells us that prophet Daniel *built* on the prophets before him: "Daniel, a man of earnestness, to whom hidden things were revealed, and who declared the last things, being himself a prophet, used to *build on the words of the prophets*" (869:11-14).

Daniel discerned true prophecy from the deceptions of the false prophets, whom it was ruinous to build upon. "And Daniel, endued with the Spirit, knew that the prophecy of Jeremiah was true (*šarrīrā*: "firm" or "reliable")" (872:5-6). Daniel, therefore, built on Jeremiah's words for a foundation, just as Paul would build on the words of Christ for a foundation. As Daniel built on the prophets Christ builds his Church on the faith professed by Simon Peter.

The disciples collectively are the result of such building, "the building

---

183; P. Benoit, *Rev. Bib.* (1953) 571; idem, *Istina* (1955), 318; O. Kuss, *Theol. Quart.* (1955), 46; J. Schmidt, *Evangelium nach Matthäus* (1956), 246.

[20] Adolf von Harnack, "Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche," in *Sitzungsberichte der Königlichen preuß. Akademie der Wissenschaften* 32 (1918), 637-654.

[21] Oscar Cullmann, *oikodomēzō*, art. in: TWNT; Herbert Alphonso, "Aedificare Ecclesiam: Indagatio biblico-theologica in NT doctrinam de aedificatione," Roma (Thesis, MSS, Pontificia Universitas Gregoriana), 1964.

on the rock" (677:26-680:1), which is the Church. And the rock-foundation is no other than Christ himself. Aphrahat cites St. Paul to this effect: "no other foundation can any one lay than that which is laid, which is Jesus Christ" (1 Cor 3:11; cit 33:1-2). Only the humble can "raise their structure on the rock of truth (*šu'ā da-šrārā*)" and they are secured against the billows and the winds (cf. Mt. 7:25)" (416:4-6).

It is through faith that one builds on Christ, who is a sure foundation to build upon. According to Aphrahat "as regards faith the Apostle has shown that it is the first to be laid on the sure foundation (*šete'stā šarrīrtā*)" (cf. Rom 10:14-17; 1 Cor 13:13): (33:6-7). It is by hearing the word of Christ proclaimed by the apostle sent by him that we come to Christ. The believer receives the word of the apostle as a witness of Christ ("He who receives you receive me") and is built upon Christ himself. Such is the dynamics of testimony or witnessing and of faith.

Simon becomes a rock and foundation by confessing his faith in Christ. "And Simon who was called *ki'pā* because of his faith was called the *ki'pā šarrīrtā*." (1 a, b). Simon became a true stone, a firm rock, a sure foundation through his faith. He does not substitute or eliminate Christ but having been built on Christ through faith, he becomes in turn a sure foundation for others to build upon. And these others are built upon Christ through faith as Simon himself is built on Christ. In this way, through their faith all those who believe in Christ reach him and are built upon him with an immediacy that is not diminished by the fact that Christ's word reached them through the intermediary of his apostles.[22] Accordingly, the twelve Apostles of the Lamb are "twelve foundations" of the heavenly city in the Book of Revelation (Rev 2:20). This symbolism belies the idea that Peter is a solitary foundation of the Church bearing it on his shoulders like Atlas in Greek mythology. The twelve Apostles also are twelve foundations of the Church.

Aphrahat does not expressly cite Simon Peter's confession but only alludes to it: "You are the Christ, the Son of the living God" (Mt. 16:16). But surely this text underlies his assertion that it was "because of his faith" (1 b) that Simon was "called Kepha." The faith Simon Peter professed in Christ elicits the response of Jesus, who seals that profession with his own authoritative word that it is reliable and so all may build on it as on a firm rock. Thus Christ guarantees the objective truth of Simon's profession of

[22] For theological precision one might add: the immediacy is at the ontological level, so that the believer is built into Christ, and becomes in reality a member of Christ's body. The believer is not built in this way on the apostles, whose role is intermediary, to convey the word of Christ through testimony and witnessing. This is done also by the prophets so that the Church is built not only on the apostles but on the prophets as well (cf. Eph. 2:20).

faith. What he praises is not the subjective quality of Simon's faith but the objective truth of the faith he professed.

In fact subjectively or as a believer Simon is "a man of little faith" (41:11). Jesus says that for those who believe and do not hesitate nothing will be impossible (cf. Mt 21:21; 17:20; see 41:6-7). But Simon Peter hesitated, says Aphrahat, and began to sink into the sea, and then Our Lord called him "man of little faith" (2 d). Aphrahat continues:

> And while praying to Our Lord, his apostles requested him nothing but to ask him: 'Increase our faith.' And he replied, 'If there is faith in you, even a mountain will make place for you by moving from your way' (Lk 17:5; Mt 17:20; 21:21). And he said to them: 'Do not doubt lest you should sink into the world, even as Simon when he doubted began to sink into the sea' (41:12ss).

Simon is a 'man of little faith' who sank into the sea. Even a modicum of faith, provided it is unwavering, can remove insurmountable obstacles; can clear mountains on one's path. Simon Peter is not a man of such firm and unwavering faith; he is indeed a type of the doubting disciple.[23] He is not like the centurion, who gave proof of an astounding faith, the like of which Jesus had not seen even in Israel (Mt 8:10). On the contrary Simon would even deny his Master (3 b). And then with his repentance he would become the type of the repentant disciple restored to the same relationship to the Lord as before (3 d).

Clearly it is not the subjective quality of Simon's faith but its objective contents that is lauded in Peter's confession; not Peter's personal virtue, but the truth of his declaration that Jesus is the Christ, the Son of the living God.[24] In other words, Peter's faith was well founded, although he himself was weak (flesh) and did not pass the test of unwavering faith and fidelity; he lacked tenacity and constancy. This personal weakness of the disciple is a foil that sets off the strength of the building of Christ. For Christ himself is the foundation for all to build upon (3 d). It is thus that Christ builds up his Church: "upon this rock I will build my Church" (Mt 16:18; cf. 7 d). Simon Kepha becomes "the foundation of the Church" inasmuch as Christ makes his confession of faith the model and starting point to build up his Church as a community of believers.

The Church is built up as a community of faith when those who hear the

---

[23] The phrase 'sinking in the middle of the world' suggests to Aphrahat the wavering of the covenanters in their "monastic" commitment, about which he warns repeatedly elsewhere (cf. 356:12, 18-21; 321:18; 324:1).

[24] This distinction has its justification in the Gospel of Matthew itself. Mt 16:18 is not said in praise of the subjective quality of Simon Peter's faith since in the sequel the faith of all the disciples, including Peter, fails to cast out a devil from an epileptic because of their "lack of faith" (Mt 17:14-21). Peter is indeed "a man of little faith" (Mt 14:31).

word proclaimed by the Apostles believe the word and profess their faith in Christ. This profession of faith follows Simon Peter's profession of faith in its essential pattern and contents: that Jesus is the Christ, the Son of the living God. Thus Simon is the model or type for all those who will believe in Christ. His profession of faith is the starting point of the messianic building of the Church, the foundation of the Church. As Aphrahat puts it, "the foundation is the starting point of the whole building" (8:9-10).

Christ builds his Church not by force, violence and blood. "Woe to those who build Zion in blood, and Jerusalem in crime" (Micah 3:10; cf. Habakuk 2:12; cit 861:16-17). No; Christ builds his Church through the freely professed faith in him. Aphrahat writes:

> When our Lord came, he laid his faith in the earth like a foundation, and it rose above all the heavens like the head of the wall and all the building was finished with the stones, from the bottom to the top. And with regard to the faith about which I said that he laid his faith in the earth, this David proclaimed beforehand about Christ. For he said: 'Faith shall spring up from the earth' (Ps 85/84:12) (17:15-23; G 347).

To say then that faith in Christ is the foundation is the same as saying that Christ is the foundation of the Church. For, according to Aphrahat,

> When one is brought unto faith, he is erected on the Stone, which is our Lord Jesus Christ. And his building is not shaken by the waves and it suffers no harm from the winds. It does not fall by the storms, because his building is raised on the stone of the firm rock (*šu'ā d-ki'pā šarrīrtā*) (8:10-16).

As a community of faith the Church is durable. "Let us erect our building on the rock, lest it should be swayed by winds and waves," exhorts Aphrahat (241:5-6 cf. also 250:17-19). "It is on that foundation that we are building" (716:21-22).[25] It is to be noted that Aphrahat does not say that Peter was made Kepha "in the place of Christ," as Robert Murray interprets him.

> As Christ the Chief Shepherd made Simon the Chief Shepherd *in his place*, so Christ the *Kêphâ*, foretold by prophecy and type, made Simon the Kêphâ *in his place*, and said that on that Kepha he would build his Church, and 'the bars of Sheol' would be powerless against it.
>
> After all Aphrahat's insistence in *Demonstration* I that Christ is the foundation on which is raised the house of faith, he now almost carelessly, as if alluding to

[25] The *Odes of Solomon* sings of the kingdom of God built on the rock, Christ the Rock of God: "Thou didst bring thy world corruption: that everything might be dissolved, and then renewed, and that the foundation for everything might be thy Rock; and on it thou didst build thy Kingdom; and it became the dwelling place of the saints." (*Odes of Solomon*, Ode 22:11b-12)

something taken for granted, calls Simon Kêphâ both the foundation and even the building of the Church.[26]

This is to misunderstand Aphrahat, who does not say that Peter succeeds Christ as rock foundation. Rather Aphrahat sees Christ as the foundation of the new order, in which all prophecies are fulfilled. Moses was "the foundation of the prophets" (*šete'stā da-nbiyē*: 705:8), that is, all the prophets who came after him built on him by taking over from him and carrying on his prophetic mission. Peter did so by confessing Jesus as the messiah. Similarly, the Apostles built on Christ, the foundation of the new order. It is by making their own the Petrine confession of faith that believers will be built into the Church and built upon Christ just as Simon Peter through his confession of faith participates in the rockness of Christ and becomes a rock.

In conclusion it is to be noted that in the Old Testament rock is not a symbol of power but of firmness, security and reliability. In fact the figure of the rock has no connotation of power and authority in the Bible, which are signified instead by other symbols like the shepherd and the keys. We shall now see how Aphrahat understands them.

2.3. Peter an Under-shepherd

In the Fourth Gospel Jesus declares that he is the good shepherd (Jn 10) using an imagery of the Old Testament, in which Yahweh is the shepherd of his people, who are his sheep. Kings, priests and prophets are also shepherds; or more precisely, they are under-shepherds. This symbolism is taken from the social and cultural life of the ancient East.[27] A rich man who owned many sheep would entrust his sheep to a shepherd, who in his turn would employ several shepherds as needed to take care of them. These would work as under-shepherds in the pay of the chief shepherd and under his authority. An example in the Old Testament is "Doeg the Edomite, the chief of Saul's shepherds" (1 Sam 21:7). Under Doeg, the great-shepherd, worked several under-shepherds pasturing the flock of King Saul. The same imagery is found in the NT. The letter to the Hebrews invokes on its readers the blessing of "the God of peace, who brought back from the dead our Lord Jesus, the *great shepherd* of the sheep" (Heb 13:20). In the pastoral imagery, the people are regarded as a flock belonging to God, and the Messiah is his chief or Great shepherd. In 1Pt the elders of the Church are told: "When the Chief Shepherd (*archipoimên*) appears, you will win the

---

[26] R. Murray, "The Rock and the House..." OCP 30 (1964) 315-362, at pp. 317, 321; *Symbols of the Church and Kingdom*, revised edition (London - New York: Continuum) 2004, p. 214.

[27] A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Grand Rapids: Baker) 1978, pp. 99-100.

crown of glory that never fades away" (1 Pt 5:4). This epithet of Christ is to be understood in the above mentioned ancient eastern cultural context.

Like many other languages, however, English has only one word "shepherd" to render two Syriac words, *rā'yā* (shepherd) and *'allānā* (under-shepherd). Brockelmann in his *Lexicon Syriacum* gives the following meanings for *'allānā*, a word derived from the Accadian *allānu*: 1) "servus pastoris"; 2) "dux, superior"; 3) "clerici praeter episcopum." Brockelmann gives also several references to Syriac writers (Ephrem, Jacob of Sarug, Isaac of Antioch, etc.) but not to Aphrahat. The Syriac writers whom he cites call the Apostles *'allānā*, implying Jesus Christ alone is the shepherd, while the Apostles as under-shepherds are his servants. In ecclesiastical usage, however, *rā'yā* can refer to bishops, while *'allānē* means ministers below the episcopal rank.[28] This distinction is preserved in the revised edition of Brockelmann's *Lexicon Syriacum* translated into English by Michael Sokoloff, in which *allānā* is rendered with "servant of a shepherd, clerics aside from bishop, clergy."[29] The difference between Jesus as shepherd and the Apostles as under-shepherds is never lost sight of in the writings of Aphrahat, even when the Apostles are called shepherds/pastors. Sometimes it is not easy to choose between "shepherd" in the literal sense and "pastor" in ecclesiastical usage since the Syriac *rā'yā* connotes both "shepherd" and "pastor." In ecclesiastical usage, however, *rā'yā* means bishops while *'allānē* refers to ministers or clerics below the episcopal rank.

In the Old Testament, the imagery of the shepherd and his flock is used frequently to express the relationship between God and the people of Israel. While God is the sole Shepherd of Israel, kings, prophets, and priests are mandated by God to shepherd his flock. In the NT, the Fourth Gospel applies to Jesus the title "the Good Shepherd" (John 10) and the letter to the Hebrews calls "our Lord Jesus the Great Shepherd of the sheep" (13:20). In keeping with this usage Aphrahat calls Jesus "the Great Shepherd" (*rab rā'awātā* 449:25) or "our Great Shepherd" (*rā'yan rabbā*, 457:10), while the Apostles and pastors in the Church are regarded as under-shepherds. Aphrahat uses both the terms *rā'yā* (shepherd) and *allānā* (under-shepherd) in his tenth treatise *On Pastors* (*rā'awātā*), in which most of the texts cited below are to be found.

1. Moses was a great and skilled shepherd (*'allānā*) who knew how to pasture his flock (448:8).
2. Jesus chose and appointed excellent shepherds (*'allānē*, "praelatos"- Parisot), and he entrusted his flock into their hands (453:5).

---

[28] C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*, 2nd ed., Halle, 1928.

[29] Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon:* C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum* revised and translated (Winona Lake: Eisenbrauns / Piscataway: Gorgias Press) 2009, p. 1105.

3. Gehazi (not named) was an under-shepherd (*'allānā*) of Prophet Elisha, but he defaulted because of his avarice (cf 2 Kgs 5:20-27: ref. 456:18).
4. "I beseech you pastors (*rā'awātā*), do not set over the flock under-shepherds (*'allānē*) who are foolish and stupid, covetous and money-minded" (456:23).
5. Regarding the tenth treatise Aphrahat states that its target audience is "pastors and ministers" (*l-rā'awātā wāl-'allānē*) implying the distinction between bishops and the subordinate clergy (457:20).
6. Speaking of the recompense awaiting pastors in the end when Christ the Chief Shepherd comes, Aphrahat writes in the seventh treatise on Penitents: "When the Chief Shepherd (*rab rā'awātā*) comes, he will condemn the ignorant and stupid shepherd (*rā'yā*, pastor) who did not provide well for his fellow-servants." (357:17-19).
7. Again, in the same perspective of eschatological punishment reserved for the wicked pastors he writes: "When the Great Shepherd (*rā'yā rabbā*), the Chief of shepherds (*rab rā'awātā*) comes, he will call and visit his sheep, and will inspect his flock. And he will summon those pastors, and will demand an account from them, and will condemn them for their deeds" (449:24-452:2).
8. Reward awaits those under-shepherds who have pastured the flock well: they will be given rest and made to rejoice eternally. "But those who tended the sheep well, them the Chief Shepherd (*rab rā'awātā*) will cause to rejoice and to inherit life and rest (452:2-4).
9. Pastors who fulfil their ministry will be rewarded by the Chief Shepherd. "O pastors (*rā'awātā*), disciples of our Great Pastor (*rā'yan rabbā*), ... Rear up the youths and nurture the maidens. Love the lambs and let them be reared in your bosoms, so that when you stand before the Chief Pastor (*rab rā'awātā*), you can present to him all your sheep in good shape, and he may give you what he has promised (Jn 12:26): 'Where I am, there you also will be'" (457:9-19).
10. In his synodal letter (fourteenth treatise: *On Exhortation*) Aphrahat proposes reward from Christ the Chief Shepherd (*rab rā'awātā*) as a motive for pastors to care for their flocks properly: "Let diligent pastors care for their flocks, so that they may receive their reward from the Chief Pastor" (613:9-11).
11. In the seventeenth treatise on Christ the Son of God, Aphrahat cites the prophecy of Zachariah (13:7; cf. Mt 26:31; Mc 14:27): "A spear will strike the shepherd (*rā'yā*), and the lambs of the flock will be scattered. And I will turn my hand against the under-shepherds" (*'allānē* 812:18).[30]
12. The final text appears in a typological catena in the twenty-first treatise *On Persecution*. Joseph of the Old Testament pasturing sheep was a type of Jesus the Chief Shepherd. "Joseph was a shepherd (*rā'yā*) along with his brothers; Jesus is the Chief Shepherd (*rab rā'awātā*)" (953:16-17).

Christ is called "the Chief of shepherds" (*rab rā'awātā*)[31] in six texts

[30] Instead of "the weak" (reading of the JB; "the little ones" of RSVC), we have a variant in Aphrahat, *'allānē*, under-shepherds, which yields better sense of this uncertain text.

[31] Parisot renders it "Princeps pastorum," Marie-Joseph Pierre translates it "chef de pas-

(357:17;449:25; 452:3; 457:16; 613:10-11 and 953:17). This title is reserved to Christ and is not used to refer to anyone else in the treatises of Aphrahat.[32] Thus Christ is marked off as the Shepherd-in-Chief or Head-Shepherd while the Apostles are under-shepherds. Christ is called also "the head of the whole flock" (*rišā d-kullāh mar'ītā*: 452:25-453:1), a title not applied to anyone else. Aphrahat sees Simon Peter as one of the under-shepherds (*'allānē*) employed by the Great Shepherd, Jesus Christ.

This is an important distinction, which is often missed in the Western cultural setting and exegesis, which shows lack of familiarity with the distinction between chief shepherd and under-shepherd.

Another difference is that according to the prevalent Western understanding Christ *rewards* Peter for his superior love for the Master: he loves Jesus "more than these," namely, the other Apostles. For a reward he is made shepherd/pastor over the whole flock, including the other Apostles, who thus become sheep to be pastured by Peter and are subjected to him. A theological consequence drawn from this premise is that the bishop of Rome as successor of Peter has authority over the bishops who are successors of the Apostles and indeed over the universal Church.

A third difference is that in the common Western understanding the commission Jesus gives to Peter with the words "feed my lambs/sheep" is a commission given *exclusively* to him and through him to his successors, the bishops of Rome.

Aphrahat, however, understands the matter very differently. Jesus Christ is the Great Shepherd, who "chose and appointed excellent under-shepherds (*'allānē*)[33] and committed the sheep into their hands, and gave them authority over all his flock. For he said to Simon Kepha: 'Feed my sheep for me and my lambs and my ewes'" (cf. Jn 21:15-17), (452:24-453:9). Several points need to be noted here. First, Jesus manifested his love for his sheep by appointing under-shepherds (in the plural) to care for them. Second, proof of this appointment is Jesus' words addressed to an under-shepherd Simon Peter, "Feed my lambs/sheep." This means the charge given to Peter is typological and applies to the other Apostles as well. Hence Peter is seen as a representative of these "excellent under-shepherds" (*'allānē*). Thirdly, the under-shepherds should imitate the Shepherd/Pastor-in-Chief, who loved his flock.

teurs." Compare also "chief Shepherd" (Valavanolickal) "Leader of the Shepherds" or "Chief of the Shepherds" (Letho).

[32] Parisot's translation "Princeps pastorum" can be misleading when applied both to Christ and to Simon Peter.

[33] Parisot translates *'allānē* with "praelati," a term that misses the nuance and does not render the exact meaning. It is somewhat forced in the present context. The rendering in English with "pastors" (Valavanolickal, note 1) or with "leaders" (Letho, note 1) lose the cultural nuance of the original.

Like Peter they must prove their love for him by feeding his sheep. Fourthly, with the commission given to Simon Kepha, "Feed my sheep and my lambs and my ewes" (Jn 21:15-17 in Tatian's version) Jesus entrusted his *entire flock* to "the excellent leaders" (in the plural) and "gave them authority over all his flock." The Apostles have authority *in solidum* over the entire Church.

As Aphrahat sees it therefore Simon Peter is a representative of the group of the Apostles, a *type* of the pastors in the Church. By virtue of this typology of Peter what is said of Peter is said also of the other Apostles. This is how it was understood by Aphrahat but, as we shall see below, also by other Fathers of the Church like Origen, Ephrem and Augustine.

To say that "Christ the Chief Shepherd made Simon the Chief Shepherd *in his place*," as Murray does, is to ignore typology as well as the social and cultural context in which a great-shepherd appoints under-shepherds. Attuned to this cultural context, the Persian Sage sees the Great Shepherd as entrusting his flock to the Apostles through Simon Peter: Jesus "gave *them* (that is, to the Apostles) authority over all his flock." This means that the commission Jesus gives to Peter is typological: it is given to all the Apostles who are represented by Peter. Evidently this is different from the common and official Roman Catholic understanding, according to which Peter alone is entrusted with the whole flock of Christ, the other Apostles being included among the flock to be shepherded by Peter.[34]

In sum, according to Aphrahat, Christ the Good Shepherd gave "authority (*ašleṭ*) over all his flock" to the Apostles. In appointing Peter as an under-shepherd all the Apostles were made under-shepherds and set over the entire flock of Christ (*'al kullāh mar'īteh* - 453:7). Thus the flock is entrusted not only to Peter but also to all the Apostles. Another point to note is that it is not so much a matter of the sheep being subjected to Peter as Peter being commissioned to shepherd the flock as an under-shepherd. Pope Boniface VIII (1294-1303), however, defined "that it is absolutely necessary for salvation that every human being be subject to the Roman Pontiff."[35] The figure of Peter is unique, not however as a super-shepherd succeeding to the post of Christ or appointed as his vicar, but in the sense that Peter is the type of under-shepherds in the service of Christ the Great Shepherd.

---

[34] Vatican I, dogm. Const. *Pastor aeternus*: "After his resurrection Jesus conferred upon Simon Peter alone the jurisdiction of supreme shepherd and ruler over his whole flock with the words 'Feed my lambs, Feed my sheep.'" See Heinrich Denzinger-Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum. A Compendium of Creeds, Definitions and Declarations of the Catholic Church*, Latin-English, 43rd ed., [Ignatius Press: San Francisco / Asian Trading Corporation: Bangalore, 2012], 3053. Hereafter Denzinger-Hünermann. The difference between Aphrahat and Vatican I is perhaps not contradiction but rather complementarity (see below).

[35] Boniface VIII, Bull *Unam sanctam* (18 November 1302), DH 875.

2.4. A Keyholder

A fourth symbol is the keys. There are five texts in which Aphrahat speaks of keyholders in the Church. It is important to note that all these texts except one are worded in the plural, *keyholders*. The one exception is the fifth text which speaks of Jesus handing the keys of the kingdom of God to Simon Peter. The other four texts on keyholders in the Church refer implicitly to Jesus' promise to give to Peter the keys of the kingdom of heaven (Mt 16:19).

1. "You are keyholders, you are faithful ambassadors, you are trumpeters." (680:7-8)
2. "Let the keyholders open to those who want to enter, so that the door of the kingdom may not be shut in their own face." (612:23-25).
3. "The key had been handed to you; you shut the door. Neither do you enter yourself, nor do you let enter those who approach" (640:1-4; cf. Mt 23:13; Lk 11:52).
4. "Listen you, too, you who hold the keys of the doors of heaven, and open the doors to the penitents." (329:20-22).
5. "David handed the kingdom to Solomon, and was gathered to his peoples; Jesus handed the keys to Simon, and ascended making his way to him who had sent him." (965:14-17).

Aphrahat addresses the pastors of the Church of Seleucia-Ctesiphon, including probably also 'monastic' superiors (text 4), as keyholders. They are addressed directly in the second person plural for rhetorical effect. Aphrahat sees all pastors in the Church as keyholders, which shows again that he interprets Christ's words to Simon Peter typologically, "I will give you the keys of the Kingdom of heaven" (Mt 16:19). He applies these words to the pastors he addresses, just as he had applied to pastors in the plural the words Jesus addressed to Simon Peter charging him to tend his flock (John 21:15-17). As we saw above in section four, Christ set all his Apostles as under-shepherds over his entire flock in the person of Peter, making him thus a type of pastors in the Church.

Similar is the typology of the key-holders in Aphrahat. He does not quote textually Christ's promise to give the keys of the kingdom to Simon Peter in the Matthaean pericope (Mt 16:19); but it is implicit in his assertion that Jesus handed the keys to Simon. The proto-type here is David, who handed his kingdom to Solomon. In the Old Testament it is not said explicitly that David handed the *keys* of his kingdom to his son. The succession rite consisted in Solomon riding publicly on the mule of David, being anointed by priest Zadok and finally sitting on David's throne (1 Kgs 1:32-39, 46). Aphrahat, however, is not concerned about the rite but the idea. From the

parallelism of David/Jesus and of kingdom/keys it becomes clear that the keys represent the authority and power of the kingdom.

Our Petrine text, however, is primarily christological, and only secondarily ecclesiological or Petrine, as are also the other texts 4, 5, 7, and 9. Obviously Aphrahat does not mean to say that in the same way as Solomon succeeded David on the throne, Simon succeeded Christ. The symbolism of the keys must cohere with the other symbols of steward, under-shepherd, and apostle. The comparison lies rather in the action of handing over the keys: the same verb *ašlem* is predicated of both David and Jesus. David is a type of Jesus, but Solomon is not a type of Simon. Hence, contrary to what might appear at first sight, Solomon inheriting David's throne does not suggest the parallelism of Simon succeeding to the throne of Christ in the kingdom of God. "David handed the kingdom to Solomon; Jesus handed the kingdom to Simon" would have created a perfect parallelism. And Aphrahat is not shy of repetition in his typological catenas. By avoiding this parallelism he denies that Simon Peter takes the place of Christ in a way comparable to Solomon succeeding David on the royal line.

The keys of the kingdom of heaven, which Jesus promised to give to Peter (Mt 16:19) are held not only by Peter but by many. Aphrahat writes: "You [plural] who hold the keys of the doors of heaven" (d). This means that by handing over the keys to Simon Peter Jesus makes him a type of all those to whom the keys of the kingdom of heaven will be given. Peter is not the only doorkeeper: "let the *keyholders* open to those who want to enter" (b). But is "keyholders" or "doorkeepers" in the plural biblically correct? According to Matthew Jesus promises the keys *textually* to Simon Peter only: "I will give you the keys of the kingdom of heaven" (Mt 16:19). Thus Simon Peter seems to be the single keyholder, the only doorkeeper. But Aphrahat speaks of keyholders in the *plural* in all the four texts (a, b, c, d). Since the only biblical source of these texts is Mt 16:19, we have to conclude that the Persian Sage understood Christ's promise of the keys to Simon Peter not as an exclusive, personal award, but in a *typological* sense. Simon is a representative, sample or *type* of all those who are entrusted with the keys of the kingdom in the Church. Thus in interpreting the figure of the keyholder, Aphrahat is consistent with his exegesis of the figure of the shepherd we saw above.

Now, what precisely does Aphrahat tell us about the symbolism of the keys? The keyholders are to open the doors of heaven to penitents (d). These penitents are not catechumens, but baptized Christians surprised by sin and are in need of reconciliation with the Church and with God. Opening the doors of heaven to them is not, in the context, the reconciliation of dying sinners, as the words 'door of heaven' might suggest. We know that

the 'kingdom of heaven' is a Semitic synonym for the 'kingdom of God', and Aphrahat uses it as does the Gospel of Matthew. Aphrahat mentions only one use of the keys by the keyholders: they should open the door to those who want to enter (b). But there seems to be also a veiled hint at the use of the keys to admit catechumens by the keyholders, who are also "ambassadors and trumpeters" (a). Thus the exercise of the power of the keys appears to be associated with the sacraments of both baptism and reconciliation. What Aphrahat emphasizes is not so much the power and authority of the keyholders as their grave ministerial responsibility.

The image of the keyholder in the writings of Aphrahat is not that of a plenipotentiary invested with powers, as is understood generally in Roman Catholic exegesis of the Matthean text in the light of the OT royal ideology: "I will place on his shoulder the key of the house of David; he shall open, and no one shall shut; he shall shut, and no one shall open " (Isaiah 22:22). In this OT royal investiture rite the key is placed on the shoulder. But Matthew sees Christ the king as handing the keys of the kingdom to Peter the doorkeeper (or porter). Peter is charged with the duty to open the door to those who want to enter (c). The keyholder has the duty and hence the power to let enter those who want; but he has also the dreadful power to shut the door in their face, and thus shut himself out, too (b, c). The keyholder has an awesome responsibility. The keys of the kingdom are held not only by Simon, but by all the other Apostles and their successors ("you" in the plural in the historic present). According to the Fourth Gospel, this promise to give the keys to Simon was fulfilled when the Risen Christ breathed on the Apostles and gave them the Holy Spirit saying "Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of anyone, they are forgiven them; if you retain the sins of any, they are retained" (Jn 20:23). All the Apostles who were breathed upon received the Holy Spirit — the keys.

The "lawyers" (that is, the theologians of Israelite Law, the biblical scholars of OT; *Schriftgelehrte* in German) of Jesus' time had developed an esoteric lore of casuistry and made of it a scholarly monopoly, thereby shutting the ordinary people out of the kingdom. Thus they shut themselves out, too. "Woe to you, Lawyers! for you have taken away the key of knowledge; you did not enter yourselves, and you hindered those who were entering." (Lk 11:52). "Woe to you, scribes and Pharisees, hypocrites! because you shut the kingdom of heaven against men; for you neither enter yourselves, nor allow those who would enter to go in" (Mt 23:13). Here the symbolism of the keys is operative although without any explicit mention of the keys. To the disciples of Jesus "it has been given to know the secrets of the kingdom of heaven" (Mt 13:11), but they must put that knowledge to

responsible use: they must not shut the kingdom of heaven against others, but open to those who want to enter.

To sum up. According to Aphrahat, by giving the keys of the kingdom to Simon Peter Jesus Christ makes all the Apostles key-bearers or key-holders. Although in the Gospel of Matthew (Mt 16:19) Christ addresses only Simon Peter by name and promises the keys of the kingdom of heaven only to him textually, according to Aphrahat's typological understanding Peter is a representative or *type* of the group of the Apostles. The East Syriac liturgy of the hours preserves this typological interpretation,[36] which was once common also among the early Fathers of the Church both Eastern and Western, as we shall see. But it differs from the Roman Catholic understanding of the power of the keys as given exclusively to Peter.[37]

2.5. Head of the Disciples

Of all the titles of Simon Peter the one that appears to flash the image of a person having authority and power is "head (*rišā*) of the disciples" (3 a). It requires, however, close study. In the treatise *On Penitents*, Aphrahat presents Simon Peter as a great penitent, thereby emphasizing the healing power of repentance. Repentance can restore even the fallen great like Simon Peter, "the head of the disciples" (*rišā d-talmīdē*), who had betrayed his allegiance to Christ, but on repenting was restored to the favour of the Lord. Such is the power of repentance.

The word *rišā* has several meanings, among which the following are to be noted: "head, summit, top, the beginning, chapter, first, best, chief, prince...."[38] Which of these senses fits Simon Peter "head of the disciples"? Let us first consider a few texts in which the word *rišā* occurs.

Aphrahat calls Aaron "head of priests" (*rišā d-kāhnē*: high priest, pontiff – 336:13), and David "head of kings" (*rišā d-malkē*; great king, emperor, maharaja – 336:15). Abraham is qualified as "the head of all the believers and of the righteous men" (467:1-3 cf. 504:19); he is "a faithful man, head of the righteous." (557:11-12). The protomartyr Stephen is commonly called *riš sāhdē* in Syriac, literally "head of martyrs," meaning the first martyr. Another example is Mar Simon of Taibutheh, mystic and monk, qualified as *pīlāsōpā ruḥānā w-rišā d-te'wārīṭīqāyē*, "the spiritual philosopher and the

[36] For example, "The Lord Jesus Christ empowered his Apostles by giving to Peter the keys of the kingdom": From the *onitha d'ramsa*, Friday, The Season of the Apostles.

[37] The First Vatican Council, "Constitutio dogmatica I 'Pastor aeternus' de Ecclesia Christi," in: Denzinger-Schönmetzer n. 3053/DZB 1822; Vatican Council II, "Constitutio dogmatica de Ecclesia 'Lumen Gentium,'" n. 18.

[38] Payne Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, s. v., p. 540.

head of the theorists."[39] This expression "head of the theorists" contains of course no suggestion of authority and power in a juridical sense.

It is clear from these examples that the phrase "head of the disciples" does not *by itself* have a precise, juridical sense connoting authority and power. Is Simon Peter head of the disciples in the same way as David is head of kings? Or as Abraham is the head of believers? Abraham in the Old Testament is the first scripturally attested 'believer,' whose faith is credited to him for righteousness and who becomes the pattern for all subsequent believers. Similarly Simon Peter is the first attested disciple in the Gospels to profess his faith in Jesus as the divinely accredited Messiah, and whose faith is authenticated by the same Messiah as a firm and solid foundation for all other disciples to build on.

Let us note that Simon Peter is not presented in the Gospels as the first disciple to believe in Jesus as the Messiah in the order of time. According to Luke, Mary his mother believed that the son she was to give birth to was the Messiah (Lk 1:32, 45). According to Mark, early on in Jesus' ministry evil spirits cried out, "You are the Son of God." (Mk 3:11) and one of them addressed Jesus in public with the messianic title, "Son of the Most High" (Mk 5:7). Of course this admission was not an act of salvific faith. But this is theology. In the First Gospel, too, before Peter confesses his faith at Caesarea Philippi, the disciples who saw Jesus walking on the sea "worshipped him, saying, 'Truly you are the Son of God'" (Mt 14:33). But in none of these cases is there a solemn authentication by Jesus himself of the faith confessed as at the Petrine confession. With that authentication the faith of Peter is accredited as ecclesial faith. "The foundation is the beginning of *the whole building*," as Aphrahat says (8:9-10).

Now, if Peter is the head of the disciples as Abraham is the head of believers, or as Stephen is the 'head' of martyrs, it is clear that this headship is not one involving authority and power in the juridical order. As the group leader among the Apostles Peter was often the first to act or react (cf. Petrine Texts 11-15). He was the 'first' disciple, whose profession of faith in the Messiah is the first 'stone' for the construction of the Church. The Syriac *riša* ('first'), however, is neither restricted to chronological priority, nor does it necessarily connote juridical authority and power.[40] According to Roman Catholic dogma Peter was appointed "as prince of all the apos-

---

[39] A. Mingana, *Early Christian Mystics* (Woodbroke Studies, VII) Cambridge 1934, pp. 281 b and 10.

[40] The primary meaning of the Latin 'princeps' (primus + capio > principium) is not juridical but numerical, "first." This can be illustrated with the following citation from St. Jerome: "Huius vitae (anachoretarum) auctor Paulus, illustrator Antonius, et ut ad superiora conscendam, *princeps* Joannes Baptista fuit." (Epist. XXII ad Eustochium, § 27, PL 22, 421). John Baptist was the *princeps* of anchorites.

tles and visible head of the whole Church militant" and the Roman pontiff as successor of Peter has "the full and supreme power of jurisdicition over the whole church."[41] The Orthodox Churches generally understand the matter differently. They recognize that the pope has a primacy of honour but not of jurisdiction. Both these terms, however, are juridical or canonical. Aphrahat's concept of primacy is theological, in terms of typology. We may call it typological primacy, which was common to the Fathers of the Church as we shall see below.

3. *Typological Primacy of Peter in the Fathers*

The Fathers of the Church generally spoke of the role of Peter in terms of typology.[42] In the Syriac Church mention may be made in the first place of Ephrem, Aphrahat's junior contemporary and closest theological colleague. The two do not seem to have ever met each other nor is there any clear and certain evidence to show that Ephrem knew or cited Aphrahat.

Robert Murray, who has studied Ephrem's symbolic theology, observes: "It would make a valuable future study to compare Ephrem's theological method with that which works with rational analysis and argument."[43] Murray himself has studied the figure of rock, which is the symbol of true faith, not of power.[44] Ephrem extols Peter in his hymn on Virginity as follows: "Blessed art thou who wast like the head and like the tongue to the body of thy brethren!"[45] In confessing his faith in the Messiah Peter is a model for every Christian: "Simon painted a model for the Churches, let each one paint it on his heart."[46] Peter is also a keyholder and a shepherd or pastor. In a dialogue between Continence and Virginity, in which these two virtues are personified and each praises herself by exalting her clients, Virginity sings of St. John the Baptist and St. John the Apostle among others, while Continence exalts St. Paul and St. Peter. Continence says of Peter:

> Jesus made him the foundation of the Church, gave him to possess power.
> And made him head of the apostles; graced him with the keys of souls.

---

[41] First Vatican Council, *Pastor aeternus*, chapter 2 (Denzinger-Hünermann, 3055.3064).

[42] For the first two centuries see Christian Grappe, *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (Presses Universitaires de France: Paris), 1995.

[43] Robert Murray, *Symbols of the Church and Kingdom*, revised ed., London-New York: Continuum, 2004, pp. 166-67.

[44] Murray, *Symbols of the Church*, chapters 5 and 6; 'The Rock and the House on the Rock ..."; OCP 30 (1964) 315-62.

[45] Ephrem, De virginitate, 15, 7.

[46] Sermo de Fide, 2, 99-100 (ed. E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide*, CSCO, 212/213, scriptores syri 88/89, Louvain, 1961).

Gave him sheep to pasture, and granted him the power to loose and bind.[47]

The keys Jesus gave to Simon Peter were "forged by the Spirit."[48] This is symbolic theology of the poet Ephrem. John leaning on the breast of Jesus got "the key of that treasure house"[49] and in the person of John all of us were made to lean on the breast of Jesus.[50] Mary and John, entrusted to each other by the dying Christ, see in each other, not mother and son, but Christ himself. Thus they set us a pattern (*ṭupsā*), so that we too should see Christ in each other.[51] Like Aphrahat Ephrem sees Peter in the light of typology. Ephrem knew that Peter was martyred in Rome,[52] but he does not speak of any special prerogative of the Roman see on that count. However, the typology of Peter remained alive in the consciousness of the Syriac Church. It was applied by the Synod of Dadisho (424) of the Church of the Persian Empire, in which the bishops acclaimed Dadisho, bishop of the capital city Seleucia-Ctesiphon, with the typologically charged expression "Dadisho is Peter for us" and requested him to govern the Church of the empire as an elder brother.[53] Although this synodal pose was misunderstood as schism by outsiders, a re-reading of this synod in the light of the typology of Peter clears it of this unmerited charge, even as this Church has been cleared officially of the other unmerited charge of the heresy of Nestorianism.

As in the Syriac East so also in the Greek East Peter was seen as a type.[54] For example, for Origen Peter is the type of everyone who believes in Christ. Origen saw all Christians as *tōi Pétrōi* and sharing in the "rockness" of Christ. For "to Peter and to everyone who through faith is Peter it is said, 'I will give to you the keys of the kingdom of heaven ... so that each one may open for oneself the doors of the kingdom.'"[55] Peter is not the only keyholder but a

---

[47] *Hymnes de Saint Ephrem conservées en version arménienne* (ed. and transl. Louis Mariès-Ch. Mercier), PO XXX, fasc. 1, hymnus 5 : "Nam fundamentum Ecclesiae (Jesus) fecit illum; / habere potestatem dedit illi. / Et caput apostolorum posuit illum; / et clavibus animarum gratificatus est illum; Pascere oves dedit illi; / solvere et vincire dedit illi." (p. 53).

[48] De virginitate, 15, 6 (ed. Beck).

[49] De virginitate, 15, 5.

[50] De virginitate, 30, 7 (ed. Beck, p. 111/95).

[51] De virginitate, 25, 9.

[52] Carmina Nisibena, 59, 2-3.

[53] George Nedungatt, S.J., "The Synod of Dadisho (424) Revisited in the Light of the Typology of Peter," *Journal of St. Thomas Christians* 23 (2012) 191-214; also in Cesare Giraudo ed., *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari* (OCA), 2013, 126-146. The symbolism of the shepherd is briefly dealt with here.

[54] Joseph Ludwig, *Die Primatworte Mt 16:18, 19 in der altkirchlichen Exegese* (NTA 19. 4), Münster 1952; M. Lods, "Le 'Tu es Petrus' dans l'exégèse patristique," *Église et Théologie* 21/62 (1958) 15-34.

[55] GCS 10, p. 96: *tōi Pétrōi kaì pantì Pétrōi* ("To Peter and to each Peter").

type of those who believe like him in Jesus, from whom they receive the key to open the kingdom of God for themselves. While Origen sees the key of the kingdom given to each believer, Aphrahat sees the key given to the ministers of the Church to let them enter. By confessing faith in Jesus as Son of God as Peter did, says Origen, "we become a Peter, and to us too the word may be addressed, 'Thou art Peter,' etc. Indeed every disciple of Christ is a rock."[56] Thus Origen sees Peter as a type of those who believe and become Christians. All bishops have in addition the power to bind and lose, according to a typological understanding of this power given to Peter.[57]

In John Chrysostom's view, Peter was "the first Apostle and the beginning of the whole Church." Indeed, "Peter is the chief of the Apostles, the mouthpiece of the disciples, ... the foundation of the profession of faith."[58] In the Church of Antioch, its bishop Flavian is Peter (just as, as we saw, in the East Syriac Church the bishop of Seleucia-Ctesiphon was Peter for that Church). Chrysostom, however, had recourse to Pope Innocent of Rome to defend himself against unjust accusations. He acted thus probably according to canon 2 of the Council of Sardica (343), which provided for recourse to the bishop of Rome as to a higher court of appeal "in honourable memory of the Apostle Peter." This did not necessarily imply recognition of the primacy of universal *jurisdiction* of the bishop of Rome. In the East, appeal to the eldest brother in the exercise of his fraternal authority would be sufficient explanation (see below). At the Council of Nicaea (325), Emperor Constantine called himself Peter. Later, the ecumenical council of Constantinople III (680-681) would acclaim Emperor Constantine IV "You are Peter, using the Petrine typology, which was congenial to the East.

In the Latin West, too, the typology of Peter was common. Thus, for example, Tertullian saw each local Church as a Petrine Church, a Church of Peter ("Omnis ecclesia Petri ecclesia"). Each Church possesses the keys of the kingdom of God, which Christ gave to Peter and through him to the Church ("Petro et per eum ecclesiae reliquisse").[59]

Cyprian of Carthage also understood the matter similarly. Speaking of bishops Cyprian says "All are shepherds, but the unity of the sheepfold is shown in that it is shepherded by all the apostles in concord" (*Pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur*). Cyprian has expressed the same idea in juridical terms in

---

[56] Origen, *Commentary on Matthew* 12, 9.

[57] Hermann J. Vogt, trans., *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus* I (BGL 18), 169-176.

[58] Oratio 8, 3 (PG 48, 931); Hom. de decem mill. tal. debitore (PG 51, 20).

[59] CSEL 20, 2; Ludwig, *Die Primatworte*, pp. 12-15.

a celebrated dictum that authority in the Church is held by the episcopal body "in solidum."[60] M. Bévenot comments:

> As we know, it was episcopal authority that Cyprian derived from the 'Tu es Petrus' text (cf. ep. 33.1.), and similarly, even long after him, 'Cathedra Petri' could be applied to any episcopal see, though Cyprian himself could recognise its special relevance to Rome (cf. ep. 39.14). 'Primatus' too had not yet acquired its juridical connotation, and he could use it side by side with the 'par potestas' which he recognised in all the apostles.[61]

Troubled by disunity in the Church of Carthage, Cyprian would insist on his authority as its bishop. He saw the authority of bishops as given to them by Christ through the Apostles, who are represented by Peter: "Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus" (What Peter was the other Apostles surely were also).[62] This is typology of Peter.

According to Augustine, Bishop of Hippo and pre-eminent doctor of the Western Church, Peter who professed his faith in Christ is the "type of the Church." Augustine wrote: "Peter is the type of the Church.... What is proper to the Church in Christ, that Peter is in the rock through signifying. By this signifying Christ is understood to be the rock, and Peter the Church."[63] Augustine used the word "*typus*" 56 times in his writings, but much more frequently (ca. 1200 times) its equivalent "*figura*" or "*figurare*," which shows a basically symbolic/typological understanding of revelation. In Augustine's view the primacy of Peter is typological; and the authority of the Church of Rome is not a matter of jurisdiction but superior apostolic witness.

Other Church Fathers in the West, too, like Ambrose and Bede use Petrine typology.[64] But within the limits of the present study I shall do no more than mention this typological tradition. Let us now trace briefly its subsequent destiny.

---

[60] For the proper understanding of Cyprian's statement "Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur," which has been much discussed and often misunderstood, see *Sancti Cypriani De Ecclesiae Catholicae Unitate*, ed. M. Bévenot (Corpus Christianorum Series Latina III), Turnholti, 1972, ch. 4, pp. 251, 245; and M. Bévenot, "A Correction," *Journal of Theological Studies* (1955) 244-248; G. Dejaifve, "Les douze Apôtres et leur unité dans la tradition catholique," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 39 (1963) 760-778 esp. 762-764.

[61] CCSL, III, p. 245. See also Karl Adam, "Cyprianus Kommentar zu Mt 16:18," *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1936, pp. 80-123.

[62] CCSL, III, 251.

[63] "Quod est enim per proprietatem in Christo ecclesiae, hoc est per significationem Petrus in petra, qua significatione intelligitur Christus petra, Petrus ecclesia" (Sermo 76, 1). Ludwig, *Die Primateworte*, p. 77, n. 15.

[64] P. Stockmeir, "Das Petrusamt in der frühen Kirche," in G. Denzler et al. (eds.), *Zum Thema Petrusamt und Papsttum* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1970) 161-179.

4. *Petrine Primacy in the Western Tradition*

In this rapid survey of the course of the Petrine primacy in the Western tradition I shall do no more than note a few significant milestones. The papacy was politicized with the imperial model (*"imitatio imperii"*) under Pope Leo I (440-461). Leo adopted the Roman religious title *pontifex maximus*, which was in regular use as a papal title till Pope Paul VI (1963-1978) set it aside. Possessing the so-called "patrimony of St. Peter" and wielding secular power in the Papal States, Pope Gregory VII (1073-1085) claimed absolute powers with his *Dictatus papae* (1075) and declared *"quod solus (papa) possit uti imperialibus insigniis* (that only the pope is entitled to use imperial insignia)."[65] The papal tiara, the triple-ringed mitre, replaced the ordinary episcopal mitre. It symbolized supreme power including secular power; it was in use till Pope Paul VI discarded it after being crowned with it. Papal monarchy reached a climax with Pope Innocent III (1198-1216), who restricted the title "Vicarius Christi" to the pope, although it was originally an episcopal title common to all bishops.[66] The *obsequium* to the pope required that bishops and patriarchs genuflect before him and kiss his ring replicating the signs of submission and loyalty to the emperor.

A piramidal ecclesiology gained ground gradually in theory and practice in the West and the original typological primacy yielded to the papal primacy of jurisdiction over the whole Church with the *sub/super* pattern.[67] The Protestant Reformers saw this as a betrayal of the gospel. According to Martin Luther, Peter represented the Apostles: "Peter confesses with all the other disciples, for they are all represented in Peter's reply."[68] Melanchton argued for the typology of Peter,[69] which is clearer still in Zwingli, the Swiss

---

[65] Yves Congar, *Power and Poverty in the Church*. Translation of *Pour une Église servante et pauvre* (Cerf : Paris) by Jennifer Nicholson (Chapman: London) 1965, pp. 123-124.

[66] M. Maccarone, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Rome: Lateran UP) 1952. "Vicarius," (vicar) is a title taken from Roman law meaning *vicem gerens*, "a substitute, deputy, or proxy," but it can also mean "an under-servant, under-slave, kept by another slave." In the Roman liturgy the Apostles are called "vicars" of Christ (Preface of the Apostles). The Second Vatican Council calls bishops "vicarii Christi": "The bishops govern the Churches entrusted to them as vicars and legates of Christ" (LG 27). This qualification has been taken over by the Eastern code (CCEO c. 178) but not by the Latin code (CIC c. 375 § 1), which applies the title "Vicarius Christi" only to the pope (CIC c. 331).

[67] Yves Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris : Cerf, 1970. As the first disciple Peter "represents the Church" (p. 21). See also Catherine Brown Tkacz, "Tipologia," in Allan Fitgerald, ed., *Agostino dizionario enciclopedico*, Rome: Città Nuova, 2007, pp. 1384-1385.

[68] Martin Luther, *Against the Papacy, an Institution of the Devil* (Luthers Werke 41), trans. Eric W. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press) 1966, p. 313.

[69] Günther Wenz, "Papsttum und kirchlicher Einheitsdienst nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition," *Catholica* 50 (1996) 144-163, at p. 152.

theologian, who not only wrote against the Catholic Church but also criticised other Protestant reformers. Exegeting Mt 16:17 Zwingli affirmed that by faith all received the keys of the kingdom, that all would overcome the gates of Hades.[70] Paradoxically, while Catholics accused the Reformers of having broken with tradition, in the matter of the typology of Peter it was the Reformers who adhered to tradition. In the second millennium West, typology gave way to the impact of rational theology. Even when the word "type" was used, it could mean something different, as when Pope Benedict XIV wrote: "Episcopus Christi typum gerit, eiusque munere fungitur (The bishop is the type of Christ and has his function)."[71] Whereas in scripture and in the typology of the Fathers the type precedes, here it follows: the break with tradition is complete.

Using the terms of Roman law "vicarius" and "legatus" the First Vatican Council (1870) taught as a dogma of faith the universal primacy of jurisdiction of the pope. "The Roman Pontiff is the successor of blessed Peter, the prince of the apostles and the true vicar of Christ and the head of the whole Church."[72] The Second Vatican Council endorsed this doctrine and supplemented it with the statement that "bishops govern the particular Churches entrusted to them as vicars and legates of Christ" (LG 27). The college of bishops, which succeeds the college of the Apostles, "is also the subject of supreme and full power in the whole Church" (LG 22; CIC can 336; CCEO can 49) and has the same power as has the Roman pontiff, its head, but only in union with the head. This term "collegium," too, is a juridical term borrowed from Roman law like "vicarius" and "legatus." It may be noted that the typology of Peter is not found in the two Vatican Councils.

Although the typology of Peter was germane to the patristic period, as we saw, it slipped out of the Western Catholic consciousness yielding to a juridical ecclesiology, which took over as the papacy was conceived in terms of Roman law and the imperial model. Today it is a rare Catholic exegete who sees Petrine typology in Mt 16:17-19,[73] so much so the New Testament

---

[70] A recent study summarises Zwingli's view as follows. "Peter is not the superior apostle; he is the spokesman for the twelve.... Matthew 16 is a typological scene.... Christ blesses the model believer Peter represents.... The Church is a collection of Peters [who follow] Peter's example in confessing faith in Christ.... By faith all receive the keys of the kingdom, ... all will overcome the Gates of Hades.... Matthew 16 does not create a hierarchy in the Church." (Tucker S. Ferda, "The Seventy Faces of Peter's Confession: Matt. 16:16-17 in the History of Interpretation," *Biblical Interpretation* 20 [2012] 421-457, at pp. 452-456). To say that Mt 16 does not create a hierarchy is of course not to deny that there is NT basis for a hierarchy in the Church.

[71] Benedict XIV, brief *Romana Ecclesia*, 5 Oct 1752 § 1 in: *Bullarium Benedicti XIV*, t. IV, Rome 1758, 21.

[72] First Vatican Council, *Pastor aeternus*, chapter 3 (Denzinger-Hünermann, 3059).

[73] Symptomatic is the English translation of the article of Josef Blank, "Typologie néotes-

scholar Wolfgang Trilling has raised the question, "Is the Catholic teaching on primacy scriptural?"[74] According to Trilling, the power Jesus gave to Peter (Mt 16:17-19) is to be seen as "exemplary," not exclusive. This may be viewed as a variation of the patristic typological primacy. It is paradoxical how Roman Catholic tradition has readily seen and preserved the typology of Mary and John (the beloved disciple) as mother and son (Jn 19:26, 27), whereas it lost sight of the typology of Peter.

A work of ecumenical collaboration by Protestant and Roman Catholic scholars sees but a "trajectory" between the position of Peter in the New Testament and the Roman Catholic dogma of papal primacy.[75] Trajectory points to a line of possible theological development. In a more recent and more widely collaborative work by Catholic, Orthodox, Lutheran, Anglican, Reformed and Methodist scholars,[76] John P. Meier, a Catholic biblical scholar, states the post-Vatican common view that the Church of Rome was at first governed by presbyters just like the other local Churches and that the monoepiscopate emerged there as elsewhere only after the first century.[77] Meier, however, does not speak of the typology of Peter, which had long since disappeared from Catholic biblical exegesis, although it may be said to be implicit in the various senses of Scripture perceived in the Middle Ages.[78] Indeed, "different ways of stating things in theology are legitimate and reasonable because of the diversity of methods or ways by which theologians understand and express divine revelation," as we read in the *Ecumenical Directory*.[79] Not all the different ways, however, are equally good.

Typology does not see in Mt 16:17 "a special revelation" given to Peter by

---

tamentaire de Pierre et ministère de Pierre," *Concilium* 83 (1973) 39-50. Whereas this French version retains "typologie" of the German original, the English translation omits to mention "typology": "The Person and Office of Peter in the New Testament," *Concilium* [n. 83], new series 3/9 (1973) 42-55.

[74] Wolfgang Trilling, "Ist die katholische Primatslehre schriftgemäss?," in Georg Denzler et alii, *Zum Thema Petrusamt und Papsttum* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1970) pp. 51-60. Trilling speaks of "exemplarische Erlaüterung" (p. 55), since "binding and loosing" (Mt 18:18) was applicable in the local Church of Matthew.

[75] Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, and John Reumann, eds., *Peter in the New Testament* (Paramus: New York...), 1973; (London: Chapman), 1974.

[76] James F. Puglisi, ed., *How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?*, William B. Eerdmans: Michigan/Cambridge, U.K., 2010.

[77] John P. Meier, "Petrine Ministry in the New Testament and the Patristic Traditions," in Puglisi, 13-33. In Matthew 16:17-19 Meier sees Jesus attesting that Peter is "the recipient of a special revelation" from the heavenly Father. And "like the major-domo Eliachim in Isaiah 22:22, Peter is invested with the keys to the king's palace" (20-22).

[78] For typology in medieval exegesis see H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, p. I, voll. 1-2; p. II, voll. 1-2 (Théologie 21, 42, 49, Paris, 1959-1964).

[79] Secretariat for Christian Unity, *Ecumenical Directory*, Part II, no. 74

the heavenly Father nor a power given to him exclusively or over the other Apostles. The words of the Father at the baptism of Jesus "This is my Son, the Beloved, with whom I am well pleased" (Mt 3:17) were "revelation" by the "Father in heaven" and it was made to all who were present at the baptism of Jesus. Hence typology does not look for "a special revelation" made to Peter alone. Nor does Jesus' promise to give "the keys of the kingdom of heaven" to Peter imply an *exclusive* gift to him. This becomes clearer from a comparison with a similar promise Jesus made to Nathanael. When this "man without guile" confessed Jesus as the Messiah he was told that he would "see the heaven opened and the angels of God ascend and descend on the Son of Man" (Jn 1:51). Aphrahat quotes this Gospel text as follows: "And he also said to his *disciples* [in the *plural*]: 'You will see the heaven opened and the angels of God ascend and descend on the Son of Man'" (912:7-10). The plural "disciples" is not a textual variant; but Aphrahat rightly sees typology here and replaces the textual "Nathanael" with "disciples." The promise Jesus made to give to Peter the keys of the kingdom of heaven is similar and does not involve an exclusive gift to Peter: the keys will be given to Peter and to *all* those who confess Jesus as the Son of God following Peter's confession of faith (Origen). This is Petrine typology.[80] As we saw, it is thus that Aphrahat and the other early Fathers understood the position of Peter. And the sixteenth century Reformers, too, followed on the whole the patristic typological exegesis in this regard.[81] Catholics departed from it contrary to their usual trend as upholders of tradition so much so Wolfgang Trilling can justly ask whether modern Catholic exegesis is faithful to scripture. And we may add: to tradition? Currently, however, there seems to be the glimmer of a rediscovery of Petrine typology[82] after its long oblivion.[83]

Peter presents himself in the NT as a "fellow elder" (*sympresbyteros*, 1Pt 5:1). Clement was similarly one of the elders of the Church of Rome, presumably their leader, who wrote a letter to the Church of Corinth by

---

[80] Non-typological interpretations of Mt 16:16-17 see Peter's uniqueness in three ways: 1) as a smart "theologian" who identified correctly the person of Jesus; 2) as a "good disciple" who learnt the lesson; 3) as the only recipient of the Father's revelation (Tucker S. Ferda, "The Seventy Faces of Peter's Confession: Matt. 16:16-17 in the History of Interpretation," *Biblical Interpretation* 20 (2012) 421-457, at pp. 422-4239.

[81] B. L. Ramm, "The Exegesis of Matt. 16:13-20 in the Patristic and Reformation Period," *Foundations* 5 (1962) 206-216.

[82] Roland Minnerath, "The Petrine Primacy in the Early Patristic Tradition," in Puglisi (note 77), pp. 34-48.

[83] J. A. Burgess, *History of the Exegesis of Matthew 16. 17-19 from 1781 to 1965* (Ann Arbor: Edwards Brothers) 1976.

way of fraternal correction.[84] This was no act of jurisdiction, as Catholic apologists have often seen it, any more than Paul who opposed and corrected fraternally Peter, "who was clearly in the wrong" (Gal 2:11-14), was exercising an act of jurisdiction. Similarly, Aphrahat wrote a synodal letter of fraternal correction (his fourteenth treatise) without claiming to exercise jurisdiction over his addressees.

The transition from elder to pope can, however, be seen in a "trajectory" or historical continuity of development like that of the mustard seed in the Gospel parable (Mt 13:31, 32). The seed grows into a tree and covers the whole earth. The stem, the trunk, the branches, leaves, flowers and fruits were not there at the "age" of the seed if not virtually or *in potentia* (to use Scholastic terminology borrowed from Aristotelian philosophy). The actual realization of the mighty tree, however, is conditioned by several extraneous factors like water, air, sun, earth, manure, etc. Similarly, the Church's "institution by Christ the Lord or by *ius divinum*"[85] may be conceived in terms of a seed that grows organically and diversifies.[86] This growth and diversification belong to *ius divinum*, although not contained actually in the original datum or deposit but only potentially or virtually.[87] It is by assimilating extraneous but congenial elements that the mustard seed reaches its finality and grows into a tree spreading its branches over the whole globe. These elements are not to be looked for in the seed, which however has the natural power to absorb and assimilate them. The commonly held notion of *ius divinum* as an immutable original datum which is different from *ius humanum/ecclesiasticum* is too simplistic a notion and needs to be refined in theology of law (*Rechtstheologie*), a new and developing discipline at the crossroads of scripture, patristics, history, philosophy of law and sociology of religion.[88]

---

[84] Denzinger-Hünermann, 101, 102.

[85] First Vatican Council: "ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino" = from institution by Christ the Lord himself or by divine law (Denzinger-Hünermann, 3058).

[86] K. N. Giles, "Church Order, Government," in Ralph P. Martin and Peter H. Davids, eds., *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments* (Illinois: Downers Grove: Inter-Varsity Press) 1997, pp. 219-226: "To conceive of the worldwide community of Christians in the first centuries of Christian history as the hierarchically ordered Roman Catholic Church in embryo is also a mistaken presupposition" (220).

[87] Secretariat for Christian Unity: "Elements of divine law are to be diligently distinguished from elements of merely ecclesiastical law which can be exposed to change by reason of the passage of time or because of temperament, culture or tradition" (*Ecumenical Directory*, Part II, no. 73). The distinction between divine law and ecclesiastical (human?) law, although clear conceptually, is not always possible in practice.

[88] The classic case of the mutability of *ius divinum* is circumcision (Acts 15:26; Gal 3:23). George Nedungatt, "Dimensions of Law in the Church," *Iustitia: Dharmaram Journal of Canon Law* 2 (2011) 39-81. This article is a chapter of a forthcoming work *Theology of Law*.

5. *Typological Primacy and Fraternal Authority*

Research into the typology of Peter in the writings of Aphrahat and of the other Fathers of the Church may seem to remain an academic luxury unless it can be put to work to clear "the greatest hurdle" on the road to the ecumenical unity of the Churches. In this enterprise we must start by distinguishing between types and symbols. Types are symbols but not all symbols are types. Typology is symbolic theology, but not vice versa. For example, keys are a *symbol* but not a type; keys symbolise the office of the doorkeeper who opens and closes the door. Peter, to whom the keys of the kingdom of God are entrusted, is a doorkeeper and is a *type*. Scriptural types have a temporal dimension beaming into the future across the history of salvation, OT types into NT times and NT types into the life of the Church.

Peter was the acknowledged group leader among the Apostles. But his position was such as to leave room for dispute even after the Last Supper "as to which of them was to be regarded as the greatest" (Lk 22:24). Resolving the dispute, Jesus excluded the model of "the gentile kings who lord over their subjects" (Lk 22:25). "You are all brothers," he said (Mt 23:8). This declaration comes after the so-called Petrine "investiture" (Mt 16:19),[89] confirming Peter's position as that of a brother called upon to "strengthen his *brothers*" (*confirma fratres tuos*, Lk 22:32) after recouping from his fall. In the ancient Eastern society the eldest brother had customarily a certain ascendancy over his younger brothers. For example, David justified his absence from King Saul's royal banquet saying: "My brother has commanded me to be there" at Bethlehem for the family sacrifice (1 Sam 20:29). The elder/eldest brother could "command" his younger brothers. He could resolve disputes among them especially in the absence of the father or after his death when controversies were brought to the eldest brother for settlement. In certain Eastern societies today the younger siblings will not even call an elder brother by name just as the children will not call their father or mother by their personal name.

The supreme religious authority known to Jesus and the Apostles was the Sanhedrin, not a single individual. Composed of the chief priests, the elders (*presbyteroi*) and the scribes, the Sanhedrin presided over the trials of Jesus, over those of the Apostles Peter and John, and of Paul. This Jewish model was followed by the Apostolic Church when dispute over circumcision arose in the Church of Antioch and was referred to the Church of Jerusalem. It was resolved with final authority by the council of the apostles and elders (Acts 15:1-29). This Jerusalem council is the type or pattern of

[89] Vatican I, *Pastor aeternus* asserts "he [Christ] set blessed Peter over the rest of the Apostles" (which is repeated by Vatican II, LG 18).

the ecumenical councils starting with Nicea I in 325 However, following the Roman imperial model of convoking the college of the *pontifices* in religious matters, Constantine and the Christian emperors after him played a decisive role in the convocation, conduct and implementation of the first seven ecumenical councils. After the collapse of the empire, the role of the emperor was supplied in some measure by proxy by the First See of Rome, whose primacy, however, was understood and exercised differently in the West and in the East.

In contrast to the Eastern patriarchal sees the Roman see, linked historically with the Papal States, came to enjoy political independence, which was a mixed blessing. With the development of the doctrine of sovereignty the papacy underwent a gradual historical mutation: the NT fraternal model yielded to the imperial model (*imitatio imperii*), especially since the eleventh century Gregorian reform.[90] This development will culminate historically with the dogmatic definition of the papal primacy of jurisdiction at the First Vatican Council. In the historical trajectory linking Peter to the present day papacy more is involved than "subsequent reflection" on "vivid images" mentioned by Pope Benedict XVI.[91] It would, however, be too simplistic to consign that "more" wholly to "non-theological factors" as long as theology has no key to the inner chambers of divine providence. Who can determine a priori the *jure divino* ingredients of the nutrients for the growth of the mustard seed into a tree with its branches reaching to the ends of the earth?

The Apostolic canon 34 suggested to the Churches in the Byzantine East a fraternal model, which determined the mutual relationship between the *prōtos* (the "first," the primate) and the other bishops of an ecclesiastical province: they should act in concert with the *prōtos* and the latter should do nothing except in concert with them. The Apostolic canons were apocryphal like the Apostles' Creed, but they were sanctioned by the Council in Trullo (692), which is counted as the second session of the sixth ecumenical council of Constantinople II (680-681) by the ecumenical council of Nicea II (787).[92] Cited also by the First Lateran Council (1123), the 34th Apostolic canon set the guideline for the application of fraternal primacy, the primacy of the eldest brother, at the metropolitan level. It has been applied at the patriarchal level in an updated manner by the *Code of Canons of the Eastern*

---

[90] Klaus Schatz, *Papal Primacy: From Its Origins to the Present* (Collegeville: The Liturgical Press), 1996, pp. 95-100; see also H. E. Feine, "Vom Fortleben des römischen Rechts in der Kirche," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung* 42 (1956) 3-24.

[91] Benedict XVI, *Christ and His Church* (London: Catholic Truth Society), 2007, p. 53.

[92] George Nedungatt, "The Council in Trullo Revisited: Ecumenism and the Canon of the Councils," *Theological Studies* 71 (2010) 651-676.

Churches. Catholic-Orthodox ecumenical dialogue has proposed its application at the primatial level in the government of the universal Church.

Pope John Paul II qualified the relationship between him as pope and the other bishops as that between brothers: "The Bishop of Rome is a member of the episcopal 'College,' and the Bishops are his brothers in the ministry."[93] This is to echo Pope Gregory the Great, who objected to being called *universalis papa*.[94] The Second Vatican Council states: "In the bishop of the Roman Church persists the charge (*munus*) which was given by the Lord in a unique manner to Peter, the first of the Apostles and which is to be transmitted to his successors. He is the head of the college of bishops, the Vicar of Christ and Pastor of the entire Church ..."[95] This "unique manner" was once understood in terms of typological primacy, which eludes the distinction between the primacy of jurisdiction (Catholic dogma) and the primacy of honour (Orthodox thesis *"primus inter pares,"* first among equals). The deadlock created by their confrontation can be resolved in the light of the typological primacy of Peter as taught by Aphrahat and the other Fathers of the Church.[96]

Typological primacy involves the *iure divino obligatio et ius* of a Peter to shepherd the Church whether at the local, national or universal level with the authority given by Christ the supreme Shepherd. The pattern set by the New Testament and continued by the patristic tradition is normative for the Church. Enlightened by his charismatic experience leading to the baptism of Cornelius (Acts 10:28, 47) Peter intervened in the Jerusalem council of the Apostles and elders (Acts 15:1-29) and helped it to interpret the mind of the Holy Spirit (15:28) and to decide authoritatively that circumcision (an initiation rite of *ius divinum*) was no condition for Christian discipleship and fellowship in the Church. Such Petrine input can be providentially productive as shown by Pope John XXIII, who convoked the Second Vatican Council following an inspiration "to shake off the dust that has gathered in the Church from the time of the Roman Emperor Constantine." In his pioneering work *Unity of the Church According to the Spirit of*

---

[93] Pope John Paul II, Encyclical *Ut unum sint* (25 May 1995), 95 [Denzinger-Hünermann, 5011].

[94] PL 77:933, *Epistola* 30.

[95] Vatican II, LG 18, 20 (CIC c. 331 = CCEO c. 43. Pope John Paul II preferred the title "successor of Peter" and avoided applying the title "Vicar of Christ" to himself, but he let it remain in the *Annuario Pontificio*. See *Il primato del successore di Pietro: Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996* (Libreria Editrice Vaticana: Vatican City) 1998.

[96] René Lavenant, "Afraate," NDPAC I, 93-96: "How much the Churches of the Greek and Latin traditions could benefit from a more profound knowledge of the first fathers of the Syriac Church like Apharhat and Ephrem" (95).

the Fathers of the Church of the First Three Centuries, Johann Adam Möhler (1796-1838) conceived leadership in the Church as charismatic.[97]

Ecumenical councils, however, are rare and extraordinary ecclesial events. Indeed, it cannot be otherwise. If during the intervening intervals the Church is not to be left in a vacuum of supreme power, there must be some appropriate ecclesial organ. "Through common consent"[98] the Petrine see of Rome long exercised this role. According to the current canon law of the Catholic Church, "it is for the Roman Pontiff alone to convoke an ecumenical council" (CIC can. 338 § 1; CCEO can. 51 § 1). This, however, need not exclude a periodic (perhaps decennial) consultation of the world episcopate to decide convocation. Moreover, the reconciliation of the divided Churches can be triggered by a Catholic act of public confession, following the typology of the repentant Peter ("After you have turned round, strengthen your brothers" — *confirma fratres tuos*, Lk 22:32). If the papacy as the first see takes the lead by confessing its sins[99] and by asking for forgiveness, this can trigger an ecclesial examination of conscience among the divided Churches and reverse the past trend of blame-hurling apologetics taking its distance from "that publican there" (Lk 18:11). Obstacles to the progress of ecumenism are best identified when they melt in the tears of the breast-beating publican. One such obstacle is the long neglect in the Roman Catholic Church of the synodal tradition in the ordinary government of the Church, which Pope Francis seems to want to remedy. The Eastern Patriarchal Churches both Orthodox and Catholic have indeed preserved synodal church government,[100] and can furnish a model for the Petrine see.

As Pope Leo XIII wrote, "Inasmuch as the Church is a divinely established society there is need *iure divino* of the unity of government to bring about unity of communion."[101] In the exercise of this function in the past the papacy followed various historically conditioned models including the monarchic model set by the secular monarchies of the time. The new models available today include constitutional monarchies and federal republics, even the rotating presidency of the Swiss Federation. The Church in the third millennium may selectively follow these models in accordance

---

[97] Joseph Rupert Geiselmann, ed., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Köln: Jakob Hegner), 1956.

[98] ..."*sede Romana moderante communi consensu*" (Vatican II, *Unitatis Redintegratio*, 14).

[99] "Large communities came to be separated from the full communion of the Catholic Church, often owing to the fault of people on either side" (Vatican II, *Unitatis Redintegratio*, 3).

[100] George Nedungatt, "Patriarchal Ministry in the Church of the Third Millennium," *The Jurist* 61 (2001) 1-2, pp. 1-89.

[101] Pope Leo XIII, Encyclical *Satis cognitum* (29 June 1896), DH 3306.

with the thrust of Vatican II pastoral constitution on *Gaudium et Spes* on the Church in the Modern World. In a globalised world, the Church needs an updated Petrine office to ensure "unity of government" in universal communion.[102]

To conclude. Typology of Peter is no frozen heirloom of the past but is charged with enduring value for ecclesiology and ecumenism. Gleaned from the treatises of Aphrahat the Persian Sage and confirmed by the writings of some other Fathers of the Church of the East and of the West, Petrine typology can be said to be "admirably rooted in sacred scripture" (Vatican II, UR 17). It was once the common theological heritage of the Church. After the patristic age, however, East and West went their separate ways as regards the Petrine ministry in the Church and got divided owing also to several other factors, both theological and non-theological. The Petrine ministry can truly be a service to the unity of the Church, as it was at the Jerusalem council in A.D. 50, the prototype of ecumenical councils, if the directive given by the Second Vatican Council to the Eastern Catholic Churches to return to their authentic sources in case there has been an "undue deviation" (OE 6) is extended to the Church as a whole. Thus the greatest hurdle on the road to Church unity can be cleared with the typology of Peter as propounded by Aphrahat the Persian Sage, the wise man from the East, as well as by other early Fathers of the Church.

Summary

The current ecumenical search for unity in the Church recognizes the need for a Petrine ministry in the universal Church. The present study explores the typology of Peter in the works of Aphrahat the Persian Sage, the first father of the Syriac Church, who sees Simon Peter as a type. In a first section, all the texts of Aphrahat on Peter are collected. Section two is devoted to an exegetical study of these texts grouped under five heads: Peter as a witness, foundation-rock, under-shepherd, key-holder, and head of the disciples. Peter is all this but is also a type. The typology of Peter was common to the Fathers of the early Church of the East and of the West like Ephrem, Origen and Chrysostom; Tertullian, Cyprian and Augustine (section three). However, in the West the typology of Peter was progressively replaced by the imperial model (section four). For the current ecumenical quest to succeed it seems necessary to recover the Petrine typology so that the primatial Church authority be effectively in the service of the unity of the universal Church according to a recognized model of the exercise of public authority in modern times (fifth section). In conclusion, it would seem that the typology of Peter suggests also a "primacy of repentance" with the papacy taking the lead in ecumenical repentance thus leading to the recovery of unity of a reconciled Church.

Chavara Bhavan, Dharmaram College
P.O. Bangalore 560 029, India

George Nedungatt, S.J.

[102] Hermann J. Pottmeyer, *Towards a Papacy in Communion* (Crossroad: New York), 1998. *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (Herder: Freiburg/Basel/Vienna), 1999.

Elias Chakhtoura, O.A.M.

Due discorsi inediti sul digiuno di Giovanni il Solitario

1. *Un autore ascetico*

1.1. L'autore

Poche sono le informazioni riguardanti la vita di Giovanni il Solitario, ma numerosi sono gli studi e le congetture avanzate sulla sua identità lungo la storia della letteratura siriaca[1]. Parte del *corpus* di opere attribuite al Solitario, detto anche Giovanni d'Apamea, si trova già raccolto in un manoscritto datato 581 d.C; per parte sua, Babai il Grande, agli inizi del VII secolo, lo cita in una lettera chiamandolo "Giovanni il Solitario del paese di Apamea"[2]. Attualmente si pensa che egli fosse vissuto nella prima metà del V secolo[3]. I molteplici riferimenti a pratiche mediche, nei suoi scritti, farebbero pensare che sia stato un esperto nel campo della medicina prima di diventare monaco[4].

I suoi scritti, brevi e articolati, sono indirizzati ai suoi compagni di vita solitaria, che spesso lo consultavano formulandogli domande teologiche riguardanti la vita religiosa e spirituale[5]. Va sottolineata l'assenza di po-

[1] Ho iniziato lo studio dei testi qui pubblicati sotto la guida di M. Nin presso il Pontif - cio Istituto Orientale (a.a. 2009-10). Per un primo orientamento bibliografico sul carattere ascetico della letteratura siriaca, cf. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture In the Near East*, III, CSCO 500 / Subs. 81, Lovanii 1988; S. Abouzayd, *Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford 1993; P. Bettiolo, "Letteratura siriaca", in A. Di Berardino, ed., *Patrologia*, V, *I Padri Orientali (secoli V-VIII)*, Genova 2000, 415-493; S. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriaca*, Roma 2006.

[2] P. Bettiolo, "Lineamenti di patrologia siriaca", in A. Quacquarelli, ed., *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, 544-545. Apamea, antica città greca poi romana dell'attuale Siria, fu considerata uno dei maggiori centri culturali dell'Oriente dopo Antiochia.

[3] P. Bettiolo, "Lineamenti di patrologia siriaca", 545.

[4] W. Strothmann, *Johannes von Apamea, Sechs Gespräche mit Thomasios. Der Briefwec - sel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, Berlin - New York 1972, 65.

[5] Nonostante l'uso di termini e nomi greci, nonché di alcuni concetti ellenistici, la tesi di Irenée Hausherr — confermata dall'ipotesi di Strothmann — è che lingua originale delle

lemiche cristologiche nei suoi discorsi, un fatto che ci permette di datare la sua vita e le sue opere al periodo precedente le controversie che hanno segnato l'inizio del VI secolo, ai tempi di Severo d'Antiochia e di Filosseno di Mabbug[6]. L'unica fonte di Giovanni il Solitario nei suoi scritti era la Bibbia[7]; ad essa sola si ispirava, citando i detti di Gesù e di Paolo, nonostante grande fosse la sua conoscenza della cultura e della filosofia greca[8].

Sebbene del suo ricco patrimonio di scritti spirituali sia rimasta solo una piccola parte, la dottrina di Giovanni il Solitario ha lasciato chiare tracce che hanno influenzato la tradizione posteriore: Filosseno di Mabbug[9], Isacco di Ninive[10] ed altri[11].

Nonostante la lunga serie di edizioni[12] e studi[13] recenti sulla vita di Gio-

---

opere di Giovanni il Solitario sia il siriaco e non il greco, cf. I. Hausherr, ed., Jean le Solitaire, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, OCA 120, Roma 1939, 12.

[6] W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, 62.

[7] Sembra che Giovanni conoscesse la Bibbia a memoria, di cui utilizzava dei versetti tratti da qualsiasi libro. Egli usava la versione siriaca della *Peshitta*, come provano le citazioni di Sal 119,101 e Ef 2,16, cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, SC 311, Paris 1984, 45-46.

[8] I. Hausherr, "Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée", *OCP* 14 (1948) 3-42, p. 34.

[9] Filosseno di Mabbug ad esempio, pur contrario all'ortodossia di Giovanni, fu influenz - to dal suo pensiero in più punti: la divisione tripartita della vita (il corpo, l'anima e lo spirito) e la cristologia (l'uso del "verbo" e della "voce" come immagine che esprime l'unione della divinità e dell'umanità di Cristo), cf. I. Hausherr, "Un grand auteur spirituel retrouvé", 22-30.

[10] Isacco di Ninive cita Giovanni il Solitario almeno una volta, ma si nota chiaramente quanto sia stato da lui influenzato nel suo *Discorso sulla speranza* e sulla divisione tripartita della vita spirituale, nonché sul concetto che l'anima è superiore rispetto alle azioni malvagie del corpo, cf. P. Bedjian, ed., Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig, 1909, 334: ܐܟ ܠܗܠ ܠܝ ܠܛܠܐ ܕܕܒܫܐ ܢܗܘܐ ܠܝ ܐܟ ܦܘܡܐ ܕܕܒܫܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܡܠܦܢܐ ܘܡܣܝܥܢܐ; inoltre: E. Khalife-Hachem, "Isaac de Ninive" in *DSp* VII.2, Paris 1971, 2041-2054, col. 2045-2046.

[11] Babai il Grande cita il Solitario parlando di Evagrio Pontico e di Teodoro di Mopsu - stia, mentre Dadisho Qatraya, anch'egli monaco siro-orientale, lo cita sette volte, considerandolo al pari dei grandi maestri di ascesi come Macario, Marco, Isaia, Antonio e Evagrio, cf. W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, 91-97. Secondo Hausherr, Abdišo Ḫazzaya, Gregorio di Cipro e Behišo Kamoulaya erano influenzati dal Solitario nello stesso *Discorso sulla tripartizione della vita spirituale*, cf. I. Hausherr, *Jean le Solitaire*, 17-18.

[12] Per edizioni e traduzioni delle opere di Giovanni il Solitario, cf. S. Dedering, *Johannes von Lycopolis, Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Uppsala 1936; R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*; M. Nin, ed., Juan el Solitario, *Los cinco discursos sobre las Bienaventuranzas*, Roma 1997; L.G. Rignell, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund 1941; Id., *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apameia)*, Lund 1960; W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, 1972; W. Strothmann, *Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea. Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis*, Wiesbaden 1988. Vedi inoltre, *infra*, n. 26.

[13] Numerosi sono gli studi su Giovanni il Solitario: R. Beulay, *La Lumière sans forme*.

vanni il Solitario, molte domande restano ancora oggi aperte. Numerosi manoscritti della tradizione siriaca sono stati tramandati sotto il nome di Giovanni il Solitario[14]. Una parte è stata attribuita a Giovanni di Lycopolis. Infatti, i manoscritti più antichi — il primo, come detto, risale al 581 — portano il nome di Giovanni il Solitario, e solo più tardi, nel IX secolo, appare per la prima volta il nome di Giovanni di Lycopolis, anche se questo monaco egiziano non scrisse alcuna opera[15].

Irénée Hausherr si propose di eliminare la confusione d'identità tra "il Solitario" e "il Lycopolis", distinguendo tre autori di nome "Giovanni il Solitario": il primo, un monaco di Siria vissuto probabilmente nella prima o seconda metà del V secolo[16]; il secondo, pure di Siria, professante un panteismo gnostico[17]; il terzo, fiorito in Mesopotamia, condannato da Timeoteo I nel 786-787[18].

Dunque secondo le diverse ipotesi suggerite dagli studiosi del secolo scorso, e che trovano conferma nei manoscritti, possiamo dire non solo che Giovanni il Solitario fu un monaco siriano, vissuto sicuramente prima del 581, ma anche che egli fu verosimilmente uno scrittore fiorito verso la

---

Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale, Chevetogne 1987; G.G. Blum, "The Mystology of John the Solitary from Apamea", *The Harp* 5 (1992) 111-129; B. Bradley, "Jean le Solitaire (d'Apamée)", in *DSp* VIII, Paris 1973, 764-772; S. Brock, "John the Solitary, On Prayer", *JTS* 30 (1979) 84-101; A. de Halleux, "Le milieu historique de Jean le Solitaire", in R. Lavenant, ed., *III Symposium Syriacum* 1980, OCA 221, Roma 1983, 299-305; Id., "La christologie de Jean le Solitaire", *Mus* 94 (1981) 5-36; P. Harb, "Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire", *PdO* 2 (1971) 225-260; I. Hausherr, "Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?", *OCP* 4 (1938) 497-520; Id., "Un grand auteur spirituel retrouvé"; R. Lavenant, "Le problème de Jean d'Apamée", *OCP* 46 (1980) 367-390; J. Martikainen, "Johannes von Apamea und die Entwicklung der syrischen Theologie", in H.J.W. Drijvers - *al.*, ed., *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature*, OCA 229, Roma 1987, 257-263; M. Nin, "Il Commento di Giovanni il Solitario a Mt 5,3", *The Harp* 5 (1992) 29-37; Id., *Nell'umiltà e nella mitezza. Abramo di Kashkar, Regole Monastiche; Giovanni il Solitario, Lettera a Esichio*, Testi dei Padri della Chiesa 45, Magnano 2000; E. Vergani, "Isaia 6 nella letteratura siriaca. Due autori del V secolo: Balai e Giovanni il Solitario", *Annali di Scienze Religiose* 7 (2002) 169-192.

[14] B. Bradley, "Jean le Solitaire", 765-766.

[15] Secondo J.-C. Guy, "Jean de Lycopolis", *DSp* VIII, Paris 1974, 619-620, col. 619, questa figura famosa del monachesimo egiziano del IV secolo — nota per i suoi doni di profezia e di guarigione, oltre che come maestro spirituale — ignorava il greco e non sapeva né scrivere né leggere: perciò non gli fu attribuita nessuna opera spirituale. Morì intorno alla fine dell'anno 394.

[16] Sarebbe questo l'autore dei *Dialoghi e trattati* a noi pervenuti, cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 17.

[17] Descritto da Teodoro Bar Koni (VIII-IX sec.) nel suo *Liber Scholiorum*, forse identif - cabile con il personaggio noto sotto il nome di "Giovanni d'Egitto", combattuto da Filosseno di Mabbug, cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 17.

[18] Al tempo di Giuseppe Hazaya e Giovanni Dalyata, cf. *ibidem*.

metà del V secolo, di fede ortodossa, esente da eresie sia cristologiche sia gnostiche.

Infatti nel 1980, in occasione del *III Symposium Syriacum* tenuto a Göttingen, André de Halleux avanzava quella che allora era una nuova teoria sulla vita di Giovanni il Solitario. Basandosi su alcune particolarità della sua cristologia, riteneva che il nostro autore fosse pre-calcedonese e collocava la sua attività tra gli anni 430 e 450[19]. Lo studioso lovaniense non riteneva inoltre necessaria l'ipotesi che Giovanni avesse svolto i suoi studi ad Alessandria, sebbene il suo pensiero sia fortemente influenzato dalla filosofia e dalla cultura ellenistica[20].

Tuttavia un fatto sorprendente appare nella lettura delle due famose opere di Teodoreto di Ciro, *La storia dei monaci della Siria* e *La storia ecclesiastica*. In esse l'autore, parlando della storia monastica di Apamea e delle figure di fondatori, Simeone e Agapet discepoli di Marciano[21], non menziona mai il famoso Giovanni il Solitario di Apamea, nonostante la sua fama avesse ormai raggiunto la Palestina, tanto che alcuni monaci vennero da quella regione per incontrarlo ed ascoltare il suo insegnamento, come nota lo stesso Solitario nei suoi sei *Dialoghi*[22]. Per parte sua Bar Bahlul afferma inoltre, nel suo *Lexicon Syriacum* sotto la voce ܢܩܪܬܐ (*Nicerte*), che Giovanni il Solitario scelse questa città nei pressi di Apamea, a ventiquattro chilometri da Antiochia, per vivere da monaco all'interno di un monastero dove si impegnò a mettere per scritto i suoi insegnamenti[23]. Dunque poiché Teodoreto scelse di vivere da monaco, all'età di ventitré anni, nella città di Nicerte (dal 416 fino al 423) in uno dei due monasteri fondati da Agapet per motivi teologici[24], se Giovanni era già famoso sia per la sua vita da monaco-maestro sia per i suoi insegnamenti, come mai il medesimo Teodoreto rimase in silenzio assoluto su di lui nonostante avesse scritto a riguardo di tutti i personaggi della tradizione siriaca, e non solo, vissuti in quell'epoca d'oro del monachesimo?

A questa domanda, potrebbe esservi una risposta sebbene essa riapra la discussione su alcune questioni oggi normalmente accettate della figura di

---

[19] A. de Halleux, "Le milieu historique de Jean le Solitaire", 300.

[20] A. de Halleux, "La christologie de Jean le Solitaire", 18, n. 51.

[21] P. Canivet - A. Leroy-Molinghen, ed., Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, I, SC 234, Paris 1977, 34-35.

[22] W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, 1§10-20.

[23] H. Bar Bahlul, *Lexicon Syriacum*, II, Parisiis 1901, 1275.

[24] Cf. Y. Azéma, ed., Théodoret de Cyr, *Correspondance*, III, SC 111, Paris 1965, 76-83. Del resto, Teodoreto stesso scelse accuratamente il monastero in cui vivere, anche a motivo della presenza del vescovo di Apamea Policronio, fratello di Teodoro di Mopsueste, uno dei suoi maestri, cf. P. Canivet - *al.*, ed., Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, I, SC 501, Paris 2006, 13-14.

Giovanni il Solitario. Infatti se i dati biografici di Teodoreto sono corretti, nato nel 393 e morto nel 457 ca., possiamo dire che egli non avrebbe potuto conoscere Giovanni il Solitario se quest'ultimo fosse appartenuto alla seconda metà del V secolo, come peraltro ritiene una tradizione di studi. Tuttavia, come detto, ciò contraddice l'ipotesi di André de Halleux sopra esposta, e l'opinione prevalente oggi tra gli studiosi, in particolare perché nei suoi scritti Giovanni non menziona mai né le controversie né le dichiarazioni cristologiche fondamentali delle dottrine del concilio calcedonese del 451, nonostante la sua fede ortodossa.

1.2. Il *corpus* e la dottrina

Di Giovanni il Solitario i manoscritti contano attorno a novanta opere, attribuite sia a "Giovanni" sia a "Giovanni il Solitario". Ad esse si aggiungono altri testi attribuiti allo stesso autore, scritti tutti in lingua siriaca[25].

Werner Strothmann, a cui dobbiamo nel suo *Johannes von Apamea* la redazione del catalogo delle opere del Solitario, considera autentici ventiquattro scritti di cui diciannove editi[26]. L'attribuzione di tutte queste opere a Giovanni il Solitario richiede uno studio scientifico, profondo e critico, a livello biblico, teologico e letterario[27]. Nel 1972, lo stesso Strothmann pubblicò sotto l'unico titolo *Giovanni d'Apamea* un insieme di undici testi che contengono sei dialoghi, due lettere e tre trattati[28]. Riassumendo, le opere del Solitario contengono testi di vari generi letterari: sentenze, dialoghi, lettere, commenti biblici, discorsi e altro ancora.

La prima fonte della spiritualità di Giovanni il Solitario è la Parola di

---

[25] W. Strothmann, "Johannes von Apamea", 45.

[26] W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, 56-61 e B. Bradley, "Jean le Solitaire", 766. Vedi inoltre anche le seguenti edizioni e traduzioni: P. Bettiolo, "Sulla preghiera: Filosseno o Giovanni", *Mus* 94 (1981) 75-89; I. Hausherr, ed., Jean le Solitaire, *Dialogue sur l'âme*; M. Nin, "Comentario de Juan el Solitario a Ef 6,11", *Studia Monastica* 33 (1991) 207-222; Id., "Juan el Solitario. Carta a Hesiquio", *Cuadernos Monásticos* 110 (1994) 367-390; Id., "Memra de Juan el Solitario", *Studia Monastica* 37 (1995) 19-39; Id., "Giovanni il Solitario. Due dossologie cristologiche", in M. Löhrer - E. Salmann, ed., *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Studia Anselmiana 116, Roma 1995, 205-218.

[27] Nel 1936 Sven Dedering pubblicò la prima opera, *Il Dialogo sull'anima e le passioni degli uomini*, che attribuì a Giovanni di Lycopolis. Successivamente Hausherr ha pubblicato una traduzione francese della stessa opera dopo averne restituito la paternità al suo autore Giovanni il Solitario. L.-G. Rignell pubblicò nel 1941 le tre lettere, nella seconda delle quali trovò, attribuito al Solitario, il nome Giovanni d'Apamea. Nel 1960 pubblicò inoltre i tre trattati del Solitario *Sulla perfezione ed il battesimo* sotto lo stesso nome.

[28] W. Strothmann, *Johannes von Apamea*; cf. inoltre R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 16.

Dio sulla quale si basa tutto il suo pensiero, caratterizzato dalla speranza che dovrebbe nutrire e aiutare il cristiano a raccogliersi profondamente in se stesso per lasciarsi illuminare dalla "Parola di luce"[29]. Essa si manifestò per mezzo dell'economia salvifica, ܡܕܒܪܢܘܬܐ (*mdabrānūtā*), che Giovanni il Solitario contemplò in tutti i suoi livelli assimilando il mondo spirituale degli angeli e delle moltitudini celesti al mondo che verrà, cioè l'umanità risuscitata[30].

La riservatezza e l'umiltà sono le due caratteristiche della sua pedagogia spirituale, che aiutano il monaco a sviluppare la spiritualità interiore affinché l'anima raggiunga la vita dello spirito e del mondo spirituale. Questo "mondo" si raggiunge attraverso alcune tappe fondamentali che sono tripartite nell'uomo: corporale, psichica e spirituale[31]. La divisione tripartita è spiegata e descritta ampiamente nei suoi tre trattati; paragonando il nostro battesimo a quello del Battista, il Solitario cercò di dimostrare le caratteristiche e le differenze dell'uno e dell'altro: l'antica legge del Battista e quella Nuova del cristiano[32].

Nella sua analisi delle lettere di Giovanni il Solitario che Rignell aveva pubblicate, Irenée Hausherr pone l'accento sulla presenza dei due termini ܕܟܝܘܬܐ (*dakyūtā:* purezza) e ܫܦܝܘܬܐ (*šapyūtā:* chiarezza, limpidezza), che secondo lui indicano entrambi il senso di purezza ma in gradi diversi. I due termini sono chiavi di lettura particolari della fase spirituale così come è descritta da Giovanni, ma non significano la stessa cosa: con il termine *dakyūtā* egli indica l'inizio della nuova condotta dell'uomo, mentre la *šapyūtā* ne sarebbe il compimento[33].

---

[29] L.-G. Rignell, *Drei Traktate von Johannes dem Einsidler*, 6*, 2.

[30] È questo il fattore principale sul quale Giovanni il Solitario pose l'accento nei suoi *Sei dialoghi con Thomasios*. Dio è l'autore dei due mondi, quello degli angeli celesti e quello nostro, che ha voluto allo stesso tempo materiale e spirituale, cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 23.

[31] La fase somatica è la condizione nella quale l'uomo non ha ancora sperimentato la speranza, sottomesso alle passioni del corpo che sono dominanti su di lui e che deformano la sua anima e la danneggiano. La fase psichica è quella intermedia tra la fase corporale e quella spirituale. L'uomo in questa fase si trova in un cammino di elevazione che lo allontana dal mondo delle passioni per raggiungere il mondo perfetto. Egli dovrà seguire una vita di penitenza e di lotta faticosa contro le passioni, praticando le virtù e obbedendo ai comandamenti di Dio. La terza e ultima fase è quella spirituale, la quale appartiene al mondo futuro, all'aldilà, che Giovanni il Solitario definisce "un mistero che non può essere definito". Essa rappresenta il fine ultimo dell'uomo che è quello di essere in unione con il suo Creatore dopo aver purificato se stesso dalle passioni tramite l'esercizio delle virtù, cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 29-30.

[32] Cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 33-35.

[33] I. Hausherr, ed., Jean le Solitaire, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, 22-23. Una volta che il credente osservasse i comandamenti di Cristo, praticando le virtù nella sua

Nel pensiero cristologico di Giovanni il Solitario e nella sua comprensione della persona di Cristo, de Halleux ha messo in evidenza "una cristologia dall'alto"[34] che segue le tracce del pensiero dei padri siriaci dell'era pre-calcedonese. Giovanni chiama il cristiano all'apertura verso Gesù Cristo, a lasciarsi guidare da Lui per mezzo delle leggi della pedagogia divina[35].

2. *I due discorsi sul digiuno*

2.1. I manoscritti

I due discorsi (*mēmrē*) sul digiuno che pubblichiamo — ܡܩܕܫܐ ܡܪܝ، ܝܘܚܢܢ ܝܚܝܕܝܐ ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܡܠܠ ܥܠ ܨܘܡܐ (*Santo Mar Giovanni il Solitario: primo* mēmrā *che pronunciò sul digiuno*) e ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܡܪܝ، ܝܘܚܢܢ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܥܠ ܨܘܡܐ (*Di nuovo, dello stesso Mar Giovanni, discorso secondo sul digiuno*) — si trovano in due manoscritti siriaci inediti attribuiti a Giovanni il Solitario, l'uno in estranghelo (VIII-IX secolo)[36] e l'altro in serto (A.D. 823)[37]; entrambi si trovano alla British Library[38].

2.2. Il testo dei due manoscritti: un breve confronto

Il confronto del testo dei due *Discorsi sul digiuno* (ܥܠ ܨܘܡܐ) si basa sul primo manoscritto (Add 12,170), vergato in estranghelo, per le seguenti ragioni:

— è il testo più antico, datato alla fine dell'VIII secolo;

— la scrittura del testo è più chiara e leggibile a differenza di alcuni

---

vita, raggiungerebbe la *dakyūtā* e, quando la purezza dell'anima riuscisse a liberarsi dal dominio delle passioni corporali e spirituali, egli raggiungerebbe la *šapyūtā*, cf. P. Harb, "Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire", 243.

[34] A. de Halleux, "La christologie de Jean le Solitaire", 35.

[35] Nei *Sei dialoghi* seguiti da due lettere (la prima indirizzata a Thomasios, sul ruolo della fede come strumento essenziale per conoscere Cristo; la seconda indirizzata a Giovanni da Thomasios, in cui questi chiede alcune spiegazioni sull'economia universale di Cristo e il comportamento dell'uomo nei suoi riguardi), Giovanni il Solitario ritorna a parlare dell'economia divina. Vi propone le caratteristiche essenziali del mondo spirituale, che è quello degli angeli e dell'uomo risuscitato, lo stato della perfezione spirituale, la semplicità, contraponendovi il mondo del corpo e dei suoi elementi, cf. R. Lavenant, ed., Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, 34.

[36] Ms. Add 12,170, fol. 155r -160v, cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, II, London 1871, 746- 752.

[37] Ms. Add 14,623, fol. 4r-6v del 823, cf. W. Wright, *Catalogue*, II, 751.

[38] W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, 32.

brani del secondo manoscritto che sono illeggibili;

— errori, aggiunte di mani diverse, come pure la mancanza di alcuni termini, creano difficoltà nella comprensione e nell'analisi del testo del secondo manoscritto; alcuni brani di senso oscuro sono tuttavia presenti in entrambi i manoscritti[39].

La comparazione tra i due manoscritti evidenzia diversità e aggiunte[40].

Add 14,623	Add 12,170
ܪ̈ ܟܠܬܗ	ܐܪ̈ ܟܠܬܗ
ܒܫܡ ܝܢ	ܒܫܡܝܢ
ܟܠ	ܟܘܠ
ܡܛܠ	ܡܛܘܠ
(ܡܒܛܠ)	ܡܒܛܠ
ܐܠܐ (ܗܘ) ܒܠܚܘܕ ܒܩܢܘܡܘܗܝ،	ܐܠܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܒܩܢܘܡܘܗܝ،
ܕܠܐ ܗܘܐ ܡܕܡ ܕܢܒܥܐ ܐܝܟܢܐ	ܕܠܐ ܗܘܐ ܡܕܡ ܕܢܒܥܐ ܐܝܟܢܐ
(ܕܐܒܕ) ܒܒܕܝܢܐ.	ܕܐܒܕ ܒܒܕܝܢܐ.
ܡܫܬܒܪ	ܡܬܫܒܪ
ܫܡܫ ܠܗܘܢ ܗܘ ܒܢܝܐ ܠܚܣܝܬܗ	ܫܡܫ ܠܗܘܢ ܗܘ ܒܢܝܐ ܠܚܣܝܬܗ
(ܐܢ̈ܫ) ܒܐܘܪܚܐ ܕܘܠܝܬܐ	ܐܢ̈ܫ ܒܐܘܪܚܐ ܕܘܠܝܬܐ.
ܕܝܫܡܪ	ܕܝܫܡܪ
ܘܡܗܕܝܢ ܕܢܒܗ ܒܐܠܗܐ	ܘܡܗܕܝܢ ܕܢܒܗ (ܒܐܠܗܐ)
ܚܐܪ (ܚܐ) ܐܝܟ ܒܚܕܘܬܐ	ܚܐܪ ܚܐ ܐܝܟ ܒܚܕܘܬܐ
ܒܪܘܐ	ܒܪܘܐ
ܒܟܢܐ ܦܬܝܐ ܘܪܘܚܐ ܐܘܪܚܐ	ܒܟܢܐ ܦܬܝܐ ܘܪܘܚܐ ܐܘܪܚܐ
ܕܡܘܒܠܐ ܕܐܒܕܢܐ ܘܕܡܫܪ̈ܝ،	(ܕܡܘܒܠܐ) ܕܐܒܕܢܐ ܘܕܡܫܪ̈ܝ،
ܫܬ̈ܝܬܐ ܘܡܣܘܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ	ܫܬ̈ܝܬܐ ܘܡܣܘܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ
ܐܝܟ ܕܒܫܘܠܐ. ܠܐ ܠܟܬܗܘܢ	ܐܝܟ ܕܒܫܘܠܐ. ܠܐ ܠܟܬܗܘܢ

---

[39] Nella sua lettura del manoscritto, il Prof. Sebastian Brock rileva la difficoltà di co - prendere il testo in certi brani: "Il y a plusieurs passages qui sont assez obscurs" (comunicazione personale in data 17-12-2008).

[40] Le parentesi indicano termini o porzioni di testo restituiti dall'altro testimone.

ܡܫܬܥܒܕܝܢ. ܘܠܗ (ܗܘܘ) ܡܫܬܥܒܕܝܢ. ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܘܠܗ ܡܫܬܥܒܕܝܢ
(ܡܫܥܒܕ)

Oltre a queste differenze occorre notare che risultano illeggibili parecchi brani nel manoscritto in serto Add 14,623, identificati sulla base del manoscritto in estranghelo:

I discorso

§7 ܣܝܡܘܬܗ ܕܒܫܘܥܒܕܐ. ܡܢܐ ܒ ܢܚܘܫܐ ܗܐܕܡ ܠܝ .... ܠܡܫܡܥ.
ܒܐܠܝܢ ܡܪܘܬܐ ܘܡܠܐܟܐ ܠܝ
ܢܣܒܬܟ. ܐܢܐ ܗܘ ܡܒܝܫܐ .... ܬܪܝܨܬܟ. ܠܡܘܕܝܘ ܠܟ ܒܟܢܐ
ܠܝ ܕܐܡܪܢܐ.... ܕܢܚܘܫܐ ܕܡܘܕܐ ܗܘܐ ܡܬܚܫܠܐ ܗܘ .... ܕܐܠܗܐ.
ܡܠܬܐ ܡܕܒܪܬܐ ܕܐܦܘ

§10 ܡܢܟ̇ ܪ̈ܒܘܬܗ ܠܐ ܡܫܘܫܘܗ .... ܦܠܠܐ

§11 ܚܝܘܬܗ ܠܐܘܬܗ.... ܐܬܒܣܝܬܗ ܒܦܘܪܫܢܬ ܒܟܠܗ.
ܚܝܘܬܗ.... ܡܕܡ. ܠܡܟܠܘ ܪ̈ܒܘܬܗ .... ܠܐ ܡܫܘܫ. ܡܕܡ
ܐܬܬܐܠ ܡܢ ܬܫܡܫܬܐ ....

§14 ܠܐ ܒܐܪ. ܠܐ ܡܠܘܡ. ܠܐ ܐܘܣܦ. ܠܐ ܪܘ. ܠܐ ܟܠܘܒ. ܠܐ
ܫܒܪ ܕܒܗܬܬܐ. ܠܐ ܡܫܒ ܒܫܘܒܚܐ. ܠܐ ܒܪܘܗ ܒܪܘܓܙܐ.
ܠܐ ܦܠܓ ܒܫܒܬܐ. ܠܐ ܢܘܢ ܒܗܪܬܐ. ܠܐ ܦܠܐ ܒܒܥܬܐ.
ܠܐ ܚܙܐ ܒܒܘܠܐ ܐܠܐ ܚܙܐ ܒܩܘܫܬܐ.

§15 (poco leggibile) ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܦܐܪܐ ܕܢܦܠܬ ܢܚܘܫܐ. ܗܕܐ ܗܝ ܡܫܬܥܒܕܘܬܐ
ܕܒܪܢܫܐ ܕܠܒܗ ܘܡܢܐ ܣܠܩ ܗܠܝܢ ܡܬܦܪܫ. ܡܕܡ ܕܒܝܫܐ ܠܐ
ܚܙܬ. ܘܐܕܢܐ ܠܐ ܫܡܥܬ. ܘܥܠ ܠܒܐ ܕܒܪܢܫܐ ܠܐ ܣܠܩ.
ܡܕܡ ܢܣܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܬܫܡܫܬܐ ܕܦܓܪܐ܂ ܚܙܐ ܡܦܠܓ
ܕܡܠܐܟܐ ܠܝ ܒܟܠܝܢ ܦ̈ܓܪܢܝܬܐ

Illeggibile ܠܝ ܟܠܬܐ ܠܡܫܡܫ ܒܪܫܐ ܢܦܫܐ

§16 ܡܫܡܫ ܒܪ̈ܫܐ ܡܣ̈ܟܠܐ

§ 17 ܕܐܬܠܟ ܠܗ. ܫܒܝܠܐ ..... ܢܩܦܘܢ ܠܗ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܟܠܗܬܐ
ܐܣܝܪܢܐ

II discorso

§ 3 ܠܡܪܘܦ .... ܕܕܠܐ ܢܣܘܪ

§4 ܒܦܘܪܣܘܗܝ.... ܕܡܫܒܪܬܐ... ܒܠܫܘܕ ܘܒܠܐ .... ܡܬܚܠܐ

§5 ܘܠܡܣܘܕܘܣ .... ܘܐܬܒܣܬܝܗܝ، .... ܘܐܬܒܣܬܝܗܝ، ܫܒܪܬ

§17 ܕܘܒܪܐ ܡܗܠܟܝܢ

§18 ܟܠܬܐ ܕܐܒܕܢܐ .... ܕܕܘܒܪܗܘܢ

§21 ܒܣܘܬܐ ܡܬܪܬܐ....

§22 ܕܢܬܒܥܘܢ ..... ܒܣܝܢ ܗܘܘ

§24 ܐܝܟ ܢܒܪܢܐ .... ܠܐ ܗܘܐ ܒܣܘܣܐ

2.3. L'autore dei testi

Dell'autore i due manoscritti non menzionano nulla tranne l'attribuzione nel titolo dei due *Discorsi* a Giovanni il Solitario. Il primo *mēmrā* in entrambi i manoscritti si intitola: "Anche di lui, del santo Mar Giovanni il Solitario, primo *Discorso* (*mēmrā*) che pronunciò sul digiuno"[41]. Anche nel secondo *Discorso* si sottolinea nel titolo sempre in entrambi i manoscritti solo il nome dell'autore: "Di nuovo, dallo stesso Mar Giovanni, discorso secondo sul digiuno"[42].

Nei due titoli o da altri brani contenuti nei due discorsi, non si dà alcun tipo d'informazione diretta o indiretta, né sulla persona né sulla sede dove è stato scritto il testo, né sulla posizione che aveva l'autore nei confronti dei suoi destinatari o della comunità a cui questi discorsi sono indirizzati. Dai titoli prima citati possiamo tuttavia affermare che questi discorsi sono attribuiti all'autore chiamato "Santo Mar Giovanni il Solitario", oppure a " Mar Giovanni".

Dalla presenza nei due *Discorsi* di varie citazioni bibliche tratte da Mat-

---

[41] Titolo del I *Discorso* (traduzione alla lettera).
[42] Titolo del II *Discorso* (traduzione alla lettera).

teo[43] e dalle lettere di Paolo[44], si può dedurre che l'autore sia un monaco che conosce bene la Sacra Scrittura e contemporaneamente utilizza un lessico ascetico, quale "legge di Dio", "soddisfare i propri appetiti", "legge del peccato", "le due vie"[45]. Inoltre, l'autore conclude ogni discorso con una dossologia trinitaria: "Che dalla bocca di tutti noi (salga) la gloria e il ringraziamento al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo, per sempre. Amen"[46], come fa Efrem in diverse sue opere.

Un fatto merita ancora di essere sottolineato e cioè l'uso del segno arabo ـّ detto *šadda*, cioè il segno grafico che indica il raddoppiamento di una consonante che nel nostro testo è posto per due volte su ܐܘ̈[47] esclamativa "o". Inoltre si segnala l'uso di tre punti sopra alcune lettere come la *s* e la *t* in ܡܬܚܫܦܢ [48] e su *ḥ* in ܫܠܚ [49].

L'uso di questi punti insieme con la *šadda* offre una prima impressione sull'identità del copista: un cristiano di origine araba (o conoscitore della lingua araba) appartenente a quel periodo d'oro che va dal VII al IX secolo, in cui gli autori siriaci sono stati gli assoluti protagonisti dell'intermediazione e della trasmissione del grande patrimonio greco nei suoi vari generi al mondo arabo: Bibbia, teologia, liturgia, poesia, filosofia, diritto, medicina ed altri[50].

2.4. I destinatari

Nei testi successivi alla crisi post-calcedoniana, risalenti alla fine del V secolo e prima della metà del VI secolo, spesso non si indica l'identità

---

[43] Diverse sono le citazioni bibliche: Antico Testamento: Es; Dt;1 Sam; Sal; Sp; Sir; Is; Ger; Nuovo Testamento: Mt; Lc; Atti; Eb; Gc; 1 e 2 Pt; 1 Gv.

[44] Delle lettere di Paolo, Giovanni il Solitario cita: Rm, 1 e 2 Cor; Gal; Ef; 1Ts; 1 e 2 Tm. La letteratura siriaca fece largo uso di Paolo: nel *Liber Graduum* si trovano non solo diffusi riferimenti alle lettere di Paolo, ma è attestata contemporaneamente la presenza di numerosi "agrafa paolini"; anche Afraate utilizza ampiamento Paolo e non meno Efrem, cf. M. Casadei, "Paolo nella letteratura siriaca (I-V secolo)", in E. Bolognesi - B. Pirone, ed., *San Paolo letto da Oriente*, Milano 2010, 69-86. I monaci siriaci, che hanno fatto della Bibbia il nucleo della loro spiritualità, non avrebbero invece mai considerato Paolo un prototipo della vita ascetica, né è posto il suo insegnamento al centro della teologia ascetica e spirituale, cf. S. Abouzayd, "The use of Saint Paul's letters in syrian monastic writings during the 5th century", in Id., 178.

[45] Concetto antico che si trova nei salmi, nella *Dottrina dei dodici apostoli* (*Didaché*) e nel *Liber Graduum*.

[46] I *Discorso* § 25.

[47] II *Discorso* § 4 e 7.

[48] I *Discorso* § 19.

[49] I *Discorso* § 24.

[50] S. Brock, "Du grec en syriaque: l'art de la traduction", 11.

dei destinatari né il luogo dove abitano, ma si danno soltanto poche indicazioni sulla condizione degli uditori: "fratelli", "miei cari", "voi che siete separati dal mondo"[51]. L'occasione in cui devono essere stati predicati questi due discorsi è certamente quella di un giorno di digiuno[52]; potrebbe essere l'inizio del tempo del "grande digiuno" e comunque del periodo liturgico che preparava alla memoria della Passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. I *Discorsi* sono indirizzati a una comunità probabilmente di monaci: "Noi dunque, fratelli miei, dobbiamo impegnarci a rendere gioiosa la nostra fonte di vita..."[53]. Vi si trova l'invito rivolto da un maestro monaco-asceta a una comunità di fratelli a vivere questo momento prezioso con coraggio e in preghiera: "Noi, dunque, dobbiamo volgerci coraggiosamente verso il digiuno e con sollecitudine alla preghiera"[54].

2.5. Il genere letterario

I due discorsi sul digiuno del Solitario appartengono alla letteratura siriaca che nacque e si sviluppò nell'ambiente monastico. Giovanni il Solitario apparteneva agli autori di quell'ambiente, i quali adottavano la forma letteraria del *mēmrā*, un genere di prosa ritmica, utilizzato nelle varie occasioni festive nel ciclo liturgico[55]. Il nostro autore, servendosi sia di metafore mediche[56], sia di altre tratte dal mondo e dalla vita degli animali[57], oppure anche dalla realtà quotidiana del servo sottomesso al servizio del suo signore[58], incoraggia i suoi ascoltatori a suscitare in se stessi la voglia e il desiderio di vivere il digiuno come via di salvezza, impegnandosi a lottare contro l'ingordigia e a obbedire alla legge di Cristo[59].

Nel corso del secolo V grande fu l'influsso esercitato dai Padri greci sul pensiero teologico e sulla letteratura delle chiese di lingua siriaca, almeno fino all'inizio dell'era araba[60].

---

[51] Cf. M. Nin, "Omelie monastiche siriache", in M. Sodi - A.M. Triacca, ed., *Dizionario di Omiletica*, Roma 1998, 1019-1023, p. 1019.

[52] Cf. I *Discorso* § 23: "In questo giorno di digiuno, priviamo la mente dall'ingordigia proibendo alla bocca il cibo. In questo giorno di digiuno, dobbiamo saziare di fame la bocca, tendere le nostre mani alle cose giuste, alleggerire il nostro cuore dalle afflizioni".

[53] Cf. I *Discorso* § 21.

[54] Cf. II *Discorso* § 25.

[55] M. Nin, "Omelie monastiche siriache", 1019.

[56] Cf. II *Discorso* § 5 e 6.

[57] Cf. II *Discorso* § 1.

[58] Cf. I *Discorso* § 10 e 11.

[59] Cf. I *Discorso*, § 21.

[60] Cf. S. Brock, "L'apport des Pères grecs à la littérature syriaque", 9.

La traduzione fu il vasto campo in cui tanti elementi della letteratura siriaca vennero a contatto con il pensiero greco. Al livello linguistico, si ha l'inizio dell'uso di nuovi aggettivi che nel III-IV secolo, in Afraate e Efrem, erano sconosciuti. L'uso della terminazione ܐܝܐ (*āyā*) è estraneo agli antichi ed ebbe inizio con gli autori del V secolo; la troviamo spesso nei testi di Giovanni Solitario e dei suoi successori, ad esempio: ܢܡܘܣܝܐ (*nāmūsāyā*)[61], che né Efrem né Afraate utilizzarono, ma Narsai e Giacomo di Sarug. Lo stesso vale per l'uso di ܟܝܢܝܐ/ܟܝܢܝܬܐ (*kyānāyā/kyānāytā*, naturale)[62], assente in Efrem, ma che compare per la prima volta con Giovanni il Solitario[63] all'inizio del I *Discorso*[64]. Allo stesso ambito linguistico[65], si riferisce l'uso di alcuni termini greci semplicemente ritrascritti in siriaco: anche questi sono indice del grande influsso greco sul lessico siriaco, come nei casi di ܣܢܝܓܪܐ (*snigrā*)[66], ܐܢܢܩܝ (*ananqi*)[67], ܩܝܢܕܘܢܘܣ (*qindūnos*)[68], ܐܣܘܛ (*assuṭ*)[69], presenti nei *Discorsi* sul digiuno del Solitario.

La fonte di quest'influsso si trova nelle numerose scuole e nei centri greci sparsi in quel tempo nel Medio Oriente, frequentati da siriaci che assorbivano con fervore la letteratura patristica greca[70]. Questo sistema tradizionale di educazione ellenistica è durato a lungo nell'ambito cristiano. Ma, accanto ad esso, presto apparve la nuova istituzione della scuola monastica alla quale appartenevano sia professori sia studenti bilingui[71].

---

[61] S. Dedering, *Johannes von Lykopolis, ein Dialog über die Seele und die Affekte des Me - schen* 6 / 63.

[62] I *Discorso* § 19.

[63] Cf. S. Dedering, *Johannes von Lykopolis, ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, 38 / 91.

[64] I *Discorso* § 1.

[65] Oltre a ܟܝܢܝܬܐ appaiono altri termini con la stessa terminazione -*āyā*-, ܒܐܪܥܢܝܬܐ ܘܒܫܡܝܢܝܬܐ (*ba-'rʿānāyātā wba-šmāyānāyātā*), ܡܥܝܩܢܝܬܐ (*mʿīqānyātā*), ܡܚܕܝܢܝܬܐ (*mḥadyānyātā*), ܬܘܪܣܝܐ (*tūrssāyā*), ܡܩܒܠܢܝܬܐ (*mqablānāytā*), ܩܕܡܝܬܐ (*qadmāyātā*), ܕܩܕܡܝܐ (*d-qadmāye*), ܣܢܝܬܐ (*sanyātā*)".

[66] συνήγορος: avvocato (I *Discorso* § 11).

[67] ἀνάγκη: necessità (I *Discorso* § 20 / II *Discorso* § 20).

[68] κίνδυνος: pericolo (II *Discorso* § 5).

[69] ἄσωτος: lussurioso (I *Discorso* § 14 e 22 / II *Discorso* § 4, 5 e 8).

[70] J. Watt, "Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques", in A. Schmidt - D. Gonnet, ed., *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Études Syriaques 4, Paris 2007, 27-41, p. 27.

[71] H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, 422-423.

Add 12,170

ܡܕܪܫܐ ܡܪܝ، ܡܘܫܝ ܡܫܝܚܐ ܡܐܡܪܐ ܡܕܡܟܐ ܕܡܠܠ ܥܠ ܝܘܡܐ

1 ܠܒܢܝܐ ܕܐܪܒܐ ܚܠܝܘܬܐ ܕܡܠܦܢܐ ܫܫܘܒܠܐ ܗ̣ܝ، ܕܦܐܪ̈ܝܗ. ܠܒܢܝܐ
ܕܦܓܪܐ ܚܠܝܘܬܐ ܕܫܒܪܬܐ ܫܫܘܒܠܐ ܗ̣ܝ، ܕܐܝܪ ܓܒܪ̈ܬܗ. ܡܦܠܐ
ܟܕ ܢܓܠܠ ܡܓܒ ܠܐܪܟܐ. ܡܒܟ ܦܐܪ̈ܝܗ. ܦܠܠ ܦܓܪܐ. ܠܒܒܘܬܐ
ܟܕ ܬܟܠܠ ܡܓܒܝܐ ܐܝܪ ܓܒܪܬܐ. ܡܒܣܠܐ ܦܓܪܐ ܘܡܒܣܠܐ ܢܦܫܐ.
ܐܡܝܢܘܬܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܟܠܬܐ ܗ̣ܝ، ܕܡܓܝܒܘܬܟ ܦܐܪ̈ܐ. ܐܡܝܢܘܬܐ
ܕܬܘܕܝܬܐ ܟܠܬܐ ܗ̣ܝ، ܕܡܓܝܒܘܬܟ ܢܦܫܐ.܀

2 ܕܒܟܝܐ ܦܓܪܐ ܘܒܟܝܐ ܢܦܫܐ ܐܟܚܕܐ ܠܐ ܡܝܬܝܢ. ܒܚܝܘܗ̇ ܓܒܪ
ܕܚܕ ܡܢܗܘܢ ܗܘܬܪܐ ܗܘ ܕܚܒܪܗ. ܕܟܠ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܐܝܟ ܐܟܚܕܐ
ܠܐ ܡܝܬܝܢ. ܡܬܦܫܬܗ ܓܒܪ ܕܚܕ ܡܡܚܝܢܘܬܐ ܗ̣ܝ، ܕܐܚܝܢܐ. ܕܟܠ
ܦܓܪܐ ܢܬܟܠܠ ܠܝ ܟܕ ܒܢܦܫܐ ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܗܕܐ ܠܐ ܡܬܩܢ ܡܫܒܚܢܐ
ܕܟܠ ܢܦܫܐ ܐܝܟ ܟܕ ܥܠ ܦܓܪܐ ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܚܝ ܗܕܐ ܠܐ ܡܝܬܝܢ
ܠܡܗܘܐ. ܕܢܦܫܐ ܠܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܠܢܦܫܐ ܗܝܐ ܐܡܝܪܐ ܗܘ ܕܟܠܐ.
ܠܐ ܓܒܪ ܡܝܬܝܢ ܕܠܬܪ̈ܝܢ ܡܢܗܘܢ ܢܦܠܘܢ. ܠܐ ܡܝܬܝܢ ܕܬܪ̈ܬܝܢ ܥܠܡܝܢ
ܢܦܠܝܢ.܀

3 ܘܐܢ ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܢܦܠܬܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ ܠܡܝܬܘܬܐ
ܘܢܦܫܐ ܥܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܘܬ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܘܡܟܐ ܢܟܒ. ܡܛܠ
ܕܝܢ ܕܚܕ ܡܢܗܘܢ ܥܠܒ ܡܢ ܚܒܪܗ ܕܡܠܠ ܠܘܬ ܠܗ ܢܦܠܬܐ ܠܡܝܬܘܬܐ
ܓܒܪܐ ܕܡܠܠ ܡܢ ܦܪܘܫܐ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ ܘܥܠ ܢܦܫܗ ܕܟܠ ܚܕ ܚܕ
ܡܢܗܘܢ ܘܐܡܪ ܫܠܡܘܗܝ،.܀

4 ܐܠܐ ܗܐ ܕܓܒܪܐܝܬ[72] ܢܕܒ ܢܦܫܐ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ ܡܬܟܒܫܐ ܠܝ. ܡܕܝܢ
ܢܦܪܫ ܠܘܬ ܦܓܪܐ ܦܠܘܩ. ܓܒܪܐ ܕܙܪܐ ܒܬܪ̈ܝܗܘܢ. ܒܗܠܝܢ ܕܦܓܪܐ
ܘܒܗܠܝܢ ܕܢܦܫܐ. ܒܝܬܝܘܬܐ ܘܒܫܪܬܐ. ܒܐܪܚܝܬܐ ܘܒܫܒܝܚܘܬܐ.
ܒܠܫܢܐ ܕܫܒܚܬܐ ܘܒܟܬܠܐ ܕܠܐ ܡܬܬܠܠܝܢ. ܢܕܒ ܕܢܐܡܪ ܚܠܦ ܢܦܫܐ.
ܢܕܒ ܐܦ ܕܢܦܪܫܐ ܙ ܓܒܪܗ ܕܦܓܪܐ. ܢܕܒ ܕܚܝܐ ܫܦܝܪܐ ܕܢܦܫܐ.

Santo mar Giovanni: primo discorso sul digiuno[73].

1. Come la mancanza della pioggia è dannosa per i frutti della terra, così la mancanza di nutrimento soffoca gli appetiti del corpo. Quando la pioggia manca, rende sterile la terra, fa appassire i suoi frutti e uccide il corpo. Così quando l'ingordigia[74] manca, soffoca i desideri: il corpo è indebolito e l'anima ne viene rafforzata. La perseveranza nel lavoro è il motivo dell'abbondanza dei frutti. La costanza nel mangiare è causa della molteplicità delle passioni[75].

2. Non possiamo edificare contemporaneamente il corpo e l'anima. La cura di uno solo dei due è la distruzione dell'altro, poiché è impossibile prendersi cura dei due contemporaneamente. La sollecitudine verso l'uno è impedimento per l'altro. Non possiamo prenderci cura del corpo senza disprezzare l'anima. È impossibile prendersi cura dell'anima, se non disprezziamo il corpo. Questo non è possibile che accada: servire il corpo e rendere più bella l'anima. Questo onore è ingannevole perché non ci si può dedicare al servizio di due padroni (Mt 6,24), non si può camminare su due vie.

3. E, se volete, riflettiamo sul servizio ai due (padroni), per vedere ciascuno di essi a quali cose sia propenso e cosa desideri, poiché non si parla dell'uno senza l'altro. Facciamo venire in mezzo a noi un uomo che conosca perfettamente le inclinazioni dei due, che possa parlare al loro posto, prendendo la parte prima dell'uno e poi dell'altro.

4. È necessario per noi, però, che sia uno che conosce perfettamente gli appetiti di ambedue. Allora, avviciniamoci al beato Paolo, la persona che camminò su queste due (vie), quella delle cose del corpo e quella delle cose dell'anima, su quella vecchia e su quella nuova, negli affari terreni e in quelli celesti. Con la lingua dei saggi e con parole ineffabili (1Cor 14,2), sa parlare per l'anima e sa anche svelare i desideri del corpo (Gal 5,16), sa mostrare la bellezza dell'anima servendosi del pensiero buono, sa anche far comprendere la malvagità della carne servendosi del pensiero mal-

---

[73] Letteralmente: "Santo Mar Giovanni il Solitario (*īḥīdāyā*). Primo Discorso omiletico che pronunciò sul digiuno". — Di seguito proponiamo una traduzione in cui abbiamo cercato di rendere il più possibile correttamente il senso del testo secondo la nostra interpretazione, qualche volta al di là di una resa strettamente letterale dei costrutti siriaci.

[74] Cf. M. Sokoloff, ܥܠܘܒܘܬܐ, in *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann['s] Lexicon syriacum*, Winona Lake - Piscataway 2009, 693, per la traduzione di questo termine. Vale anche "avarizia", "cupidigia". È usato in questo senso nel Nuovo Testamento in Lc 12,15; 2 Cor 9,5; Ef 4,19; 1 Ts 2,5. Nel presente testo è usato nel senso di "avidità, bramosia, insaziabilità".

[75] ܚܫܐ: ha diversi significati: "sofferenza, passione, malattia, tristezza, dolore, patimento, tormento".

ܡܢ ܚܘܫܟܐ ܠܢܘܗܪܐ. ܢܣܒ ܐܦ ܕܢܦܚܠ ܫܘܬܦܘܬܗ ܕܟܦܘܪܐ ܡܢ ܚܘܫܟܐ
ܒܫܝܐ. ܥܠ ܬܪܝܗܘܢ ܒܢܝ̈ܐ ܕܢܗܪܐ ܠܝ ܡܫܬܒܚܐ ܓܠܝܐܝܬ. ܦܘܪܩܢܗܘܢ
ܕܒܗ ܚܕܪܐ ܡܟܠܠ ܟܫܝܪܐ.❖❖

5 ܢܥܒܕ ܡܕܝܢ ܡܢܟܐ ܐܡܪ. ܐܢܐ ܠܡ ܒܪܚܡ ܚܒܪܐ ܐܢܐ ܕܢܗܘܐ
ܕܐܠܗܐ. ܡܢ ܚܘܫܟܐ ܡܢܗܪܐ ܕܢܦܫܐ ܡܢܪܐ. ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܢܦܫܐ
ܡܕܡܐܝܬ ܡܟܠܠ. ܠܗ̇ ܕܢܠܦ ܠܚܬܐ ܡܬܚܬܡܐ ܫܒܠ ܠܗܘܢ ܒܕܝܢܐ.
ܐܢܐ ܠܡ ܒܪܚܡ ܡܫܬܒܚܢܐ ܐܢܬ ܕܢܗܘܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܢܟܐ ܡܕܝܢ
ܐܢܬ ܒܝ ܕܠܗܘܒܠܐ ܕܢܗܘܐ ܕܐܠܗܐ. ܢܫܒܘܟ ܚܢܝܢܐ. ܬܪܚܝܬܟ
ܡܠܝܟܐ. ܝܒܝܫܝ ܓܠܡ. ܡܢܗ ܕܚܠܐ ܠܟ. ܐܝܟ ܠܡ ܐܢܬ ܡܒܒܪܢܐ.
ܐܢܬ ܡܬܗܘܝܐ. ܐܢܬ ܡܒܘܕܢܐ. ܠܗ ܡܢ ܠܒܪ ܐܘ ܡܢ ܕܘܟ ܐܝܬܝܢ.
ܐܠܐ ܡܢܝ ܘܒܝ ܒܟܗܪܝ ܒܪ ܒܒܪܐ ܐܢܐ ܕܢܗܘܐ ܕܐܝܠܝܬܐ.❖❖

6 ܝܬܝܪܘܬܟ ܡܪܘܬܐ ܕܠܐ ܥܘܠܐ. ܣܝܬܘܬܟ ܬܫܡܫܬܐ ܕܦܠܝܓܐ
ܥܠ ܢܦܫܗ̇. ܐܫܬܠܡܬܘܢ ܕܠܬܪܝܗܘܢ ܢܦܫܐ ܐܚܝܕ ܠܐ ܡܬܝܕܥ. ܡܕܝܢ
ܬܘ ܢܒܥܐ ܠܝ ܬܫܡܫܬܐ ܕܝܕ ܡܢܗܘܢ ܘܢܦܫܗܘܢ ܕܗ̇ܘ ܐ̈ܢܫܐ. ܘܗܐ
ܥܠܡ ܡܪܘܬܗܘܢ ܡܢ ܐܢܫ. ܬܘ ܢܩܒܠ ܦܘܪܩܢܗܘܢ ܒܫܘܒܚܝܗܘܢ ܕܠܚܕ̈ܕܐ
ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܬܪܝܗܘܢ ܢܫܒܒ ܠܢܦܫܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ. ܐܝܢ ܬܪܝܗܘܢ ܠܐ
ܡܫܬܘܝܢ ܬܪܝܗܘܢ ܠܐ ܚܙܝܢ. ܡܕܝܢ ܢܚܙܐ ܠܐܢܫܐ ܡܢܗܘܢ ܕܪܝܢ ܢܛܠ
ܐܒܘܬܐ. ܢܚܙܐ ܐܢܫܐ ܢܚܙܘܢ ܕܢܒܪ ܒܪܗ. ܢܚܙܐ ܥܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ
ܒܫܘܠܛܢܗ ܡܢܟܐ ܡܬܬܠܒܪ ܠܝ. ܢܚܙܐ ܚܠܦ ܫܘܒܚܝܢ ܕܠܗ ܡܢܟܐ ܦܪܒ
ܠܝ. ܢܚܙܐ ܚܠܦ ܬܫܡܫܬܟ ܕܠܬܘܗ ܡܢܟܐ ܡܚܡܪ ܠܝ.❖❖

7 ܠܗܘܕܡ ܢܬܬܐ ܦܠܚܘܬܗ ܕܦܓܪܐ. ܬܫܡܫܬܗ ܕܟܦܘܪܐ. ܡܩܦܘܬܗ
ܕܚܫܒܟܐ. ܡܢܟܐ ܒܝ ܢܗܘܐ ܗܝܟܢ ܠܝ. ܡܢܟܐ ܦܩܕ ܠܝ ܠܡܦܪܥ.
ܒܐܠܡ ܡܪܘܚܐ ܘܡܠܟܐ ܠܝ. ܐܡܪ ܠܝ ܦܓܪܐ ܡܢܟܐ ܗܘ ܕܝܡܬܟ.
ܡܢܟܐ ܗܘ ܝܒܝܫܝ. ܠܗܬ ܡܢ ܝܠܝܦܐ ܬܪܚܝܬܟ. ܠܗܘܕܡ ܠܡ ܒܝܬܐ ܠܝ
ܕܐܢܫܐ. ܠܒܪ ܡܢ ܢܘܪܗ ܕܢܗܘܐ ܕܗܘܕܡ ܗܡ. ܡܒܠܠܐ ܗܘ ܕܒܠܗܘܢ
ܢܗܘ̈ܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܠܬܐ ܡܕܡܝܬܐ ܕܐܦܩ ܒܠܒܒܘܬܐ ܗܝ ܕܐܠܗܐ.
ܐܬܟܘܐ ܠܝ ܗܪܒܐ ܒܦܬܓܒܐ ܕܒܠܐ ܝܒܝܫܬܐ. ܗܕܐ ܠܡ ܚܕܐ ܗܘ ܒܗ
ܠܝ. ܕܠܢܗܘܐ ܠܐ ܐܫܬܒܒ. ܕܠܗܕܐ ܪܫܡ ܐܢܐ ܕܐܢܫܐ ܕܠܐ ܢܗܘܐ.
ܢܗܘܐ ܐܪܫܡ ܡܢܝ. ܘܗܘܐ ܐܚܝܕܢ ܒܬܫܡܫܬܐ.❖❖

8 ܡܛܠ ܒܪ ܕܢܗܘܐ ܡܒܒܪܢܐ ܗܘ ܕܒܠܗܘܢ ܫܒܝܠܐ ܕܟܬܫܬܐ
ܘܥܠ ܚܕ ܡܢ ܫܒܝܠܐ ܕܟܬܫܬܐ ܢܛܪܐ ܡܫܡ ܒܪܫܐ ܦܐܡ ܠܗ
ܕܒܗ ܝ ܒܪ ܠܬܘܠܦ ܒܫܒܝܠܐ ܕܟܬܫܬܐ. ܥܠ ܗܕܐ ܠܗܘܕܡ. ܠܢܗܘܐ

vagio. (Paolo) ci parla con schiettezza della battaglia dell'uno con l'altro prendendo apertamente il ruolo di entrambi posti innanzi a noi.

5. Ascoltiamo dunque cosa dice: "Io con la mia mente servo la legge di Dio" (Rm 7,25).

Egli comincia dai pensieri superiori, parla in primo luogo dalla parte dell'anima, che è stata percossa a causa del bene e la introduce per prima in giudizio: "Io nella mia mente sono assoggettato alla legge di Dio" (Rm 7,25), (allora io mi chiedo): E cosa c'è dunque in te che si oppone alla legge di Dio? La tua anima è lieta, il tuo pensiero è soddisfatto, la tua volontà è perfetta. Cosa allora ti blocca? Sì, (tu dici) che esiste un impedimento, c'è (qualcosa) che (ti) fa indugiare, (qualcosa) che (ti) turba, non dall'esterno né da un'altra parte, ma da e in me; infatti nella mia carne io servo la legge del peccato (Rm 8,2-3).

6. Avete visto una signoria che non ha eguale? Avete visto un servizio che è diviso in se stesso? Avete capito che non possiamo servire due (padroni) contemporaneamente (Mt 6,24)? Dunque, venite, scegliamo per noi stessi di servire uno di essi e di abbandonare l'altro; e, ecco, eliminiamo la loro dominazione sin dall'inizio. Venite, facciamo cessare la loro battaglia con la loro mutua sottomissione; cioè, dobbiamo sottomettere entrambi alla legge di Cristo (1Cor 9,21). Se i due non sono in armonia, non riescono a vivere insieme. Dunque vediamo a quale di essi si debba dare la vittoria; vediamo a chi convenga guidare il compagno; vediamo cosa ci faccia guadagnare ciascuno di essi con il suo potere; vediamo come ci ricompensi in cambio della nostra sottomissione; vediamo come ci onori in cambio del nostro servizio.

7. Parliamo per prima cosa dell'opera e della cura del corpo e di come servirlo. Quale legge ci prescrive? Cosa ci raccomanda di fare? In quali cose ci fa affannare e ci affatica? Ci ha detto il corpo: "Qual è il tuo desiderio? Qual è la tua volontà? Verso cosa il tuo pensiero propende?" "Innanzitutto — tu dici — mi piacerebbe vivere senza il giogo della legge che è stata prescritta; la legge di Dio vieta tutte le cose". La prima parola che ha detto è "inimicizia di Dio". Ho considerato qui una frase piena d'inganno: "Concedimi solo questo di non essere sottomesso alla legge perché io amo questo, cioè vivere senza la legge; la legge si è allontanata da me ed ecco che mi ha fatto vivere nel servizio".

8. Poiché la legge è un ostacolo per tutte le vie cattive, su ognuna di queste (vi è) un custode che stabilisce il castigo, così che questo sia un ostacolo per coloro che le percorrono; per questo motivo la volontà del corpo rim-

ܢܦܫܐ ܕܚ̈ܝܘܗܝ ܕܦܓܪܐ. ܠܗܘ ܕܢܟܠܐ ܠܗ ܡܢ ܗܘ ܟܐܒܐ ܕܒ̈ܝܫܬܐ
ܡܟܠܠ. ܕܡܢܐ ܕܐܬܬܥܝܪ ܕܒܪ ܟܠܬܐ ܢܥܪܐ ܢܡܟܝܟܐ ܢܟܣܪ ܕܠܐ ܡܢܟܐ.
ܢܘܢܐ ܕܠܐ ܕܫܠܐ. ܬܘܒ ܕܝܢ ܕܡܢܐ ܕܐܬܬܥܝܪ ܒܫܡܬܐ ܐܬܬܟܠ
ܗܝܡܢܬܐ. ܐܬܬܪܝܡ ܠܡܠܟܐ ܠܒܢܝܐܢܬ.❖❖

9 ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܗܟܝܠ ܡܢ ܬܘܒܬ ܢܘܪܐ ܕܢܡܘܣܐ ܕܐܠܗܐ ܡܢ̈ܪ
ܠܗܘܢ. ܒܬܪܝܢ ܕܝܢ ܢܦܠ ܒܚܘܒܐ ܗܢܐ ܕܡܚܒܘܬܐ. ܘܡܢܐ ܕܗܘܢܐ
ܢܦܠ ܥܙ, ܐܝܟ ܒܢܘܪܐ ܡܬܟܠܐܒ ܠܟܠ ܓܒܐ. ܥܙ, ܡܡܠܠܐ ܡܬܒܠܬܐ
ܘܡܬܟܐܒ ܠܢܫܡܬܐ. ܥܙ, ܢܝܪ ܕܒܢܟܐ ܒܚܘܒܐ ܕܟܠ ܢܘܡ ܡܫܬܬܪ.
ܢܘܡ ܠܗܕܐ ܪܐܒ. ܠܒܢܫ ܒܬܪ ܐܝܪܬܐ ܪܗܛ. ܗܝ ܕܐܬܬܟܠ
ܒܡܚܬܐ ܠܗ. ܢܘܡ ܐܚܠܝܬ.❖❖

10 ܠܐܝܪܐ ܘܡܟܠܝܐ[76] ܬܫܡܫܬܗ ܕܦܓܪܐ. ܠܐܝܪܐ ܗܝ ܘܦܘܪܫܢܐ
ܬܫܡܫܬܗ ܒܗܘܟܐܐ ܕܬܫ̈ܒܚܬܗ. ܪܟܐ ܗܝ, ܘܡܟܝܟܘܬܐ ܡܟܝܟܘܬ
ܪ̈ܓܝܓܬܗ ܡܢ ܡܟܝܟܘܬ ܫܠܡܗ. ܠܐܝܐ ܗܘ ܒܠܗܘܢ ܒܢܝܫܗܘܢ, ܘܡܦܫܫ
ܒܠܥܕ ܒܬܘܩܢܗܘܢ. ܟܠ ܟܠ ܓܒܐ ܥܕܐ ܡܢܝܕܬܐ ܕܡܚܒܘܬܗ. ܘܡܢܐ
ܕܟܦ ܚܢܫ ܐܢܬ: ܐܟܢܟ ܒܫܡܐ ܘܫܡܥ ܗܦܟ ܦܢܐ ܠܬܘܩܢܗܘܢ,
ܥܡ ܢܝܫܗ ܠܐܘܬܗ ܘܥܡ ܪ̈ܓܝܓܬܗ ܒܟܠܗ. ܒܫܡܐ ܗܝ ܬܫܡܫܬܗ
ܕܗܢܐ ܦܓܪܝ ܒܐܝܕܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢ ܐܢܘܢ ܗܘܝܩܢܗܘܢ. ܣܪ ܠܣܪ ܡܩܠܩܠ
ܫܘܬܦܗܘܢ, ܘܣܪܐ ܠܣܪܐ ܡܢܟܠ ܪ̈ܓܝܓܬܗ ܠܐ ܗܘܢܝܢܗ ܡܚܘܦܐ
ܐܦܠܐ ܪ̈ܓܝܓܬܗ ܠܡܠܟܐ.❖❖

11 ܫܘܬܦܝ ܠܐܘܬܗ ܕܗܕܐ ܬܫܡܫܬܐ. ܐܬܒܫܝܬܘܢ ܒܫܪܘܦܬ
ܒܟܠܗ. ܫܘܬܦܝ ܐܢܒܝܐ ܪܗܛܐ ܒܟܠ ܡܕܡ: ܠܡܚܠܦܘ ܪ̈ܓܝܓܬܗ.
ܘܪ̈ܓܝܓܬܗ ܠܐ ܡܗܦܟ. ܡܕܝܢ ܐܫܬܐ ܠܝ[77] ܡܢ ܬܫܡܫܬܐ ܕܦܓܪܐ.
ܐܦ ܟܪ ܦܘܠܘܣ ܗܘ ܕܐܡܬܝܢ ܗܦܓܪܐ ܫܠܦ ܦܓܪܐ ܘܠܒܫܐ. ܒܕ ܣܪ
ܒܗܕܐ ܟܠܗ ܗܦܝܟܘܬ ܗܘܪܫܬܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܦܓܪܐ ܐܡܪ. ܕܗܘܐ
ܐܢܐ ܒܢܫܐ ܡܢܗ ܢܦܝܩ ܡܢ ܦܓܪܐ ܗܢܐ ܕܡܚܘܬܐ.❖❖

12 ܐܦ ܐܝܬ ܗܒܝܠ ܐܢ ܣܒܝܢܐܝܬ ܐܝܟ ܦܘܠܘܣ ܚܪܡ ܐܝܬ ܡܢ
ܬܫܡܫܬܗ ܐܚܘܬܗ ܡܫܬܐܠ ܐܝܬ ܡܢ ܪ̈ܓܝܓܬܗ. ܒܕܡܘܬܗ ܡܫܒܒܕ
ܐܝܬ ܦܓܪܝ ܠܢܦܫܝ. ܐܢܚܢܪ ܠܗܢܐ ܠܐ ܡܫܒܒܕ ܐܝܬ. ܠܢܦܫܝ ܠܐ
ܡܣܪܪ ܐܝܬ. ܐܢܕܝܢ ܐܬܦܫܝܬ ܟܠ ܗܢܐ ܡܦܒܬ ܠܝ ܠܒܫܘܪܝ.❖❖

13 ܗܦܘܟܐ ܕܐܬܟܠܝܬ ܠܗ ܣܘܦܬܐ ܕܟܠ ܦܓܪܐ. ܕܡܚܠܝܬ

---

[76] Ms. ܘܡܟܠܝܐ
[77] Ms. ܐܫܬܐܠ.

provera la legge, quella che la costringe ad allontanarsi dai molteplici mali, che (le vieta) di assecondare i propri appetiti, di commettere adulterio e fornicare senza timore; e ancora (le vieta) di cedere a una collera colma di odio, di compiere con forza l'assassinio.

9. Come ho detto, dunque, (la volontà del corpo) si ribella al giogo della legge di Dio, ma poi cade nella trappola detestabile dell'ingordigia, e quando è così caduta, comincia (a fare) come un ammalato che desidera tutte le cose: inizia a tralasciare le cose vicine e desiderare quelle lontane, inizia a preoccuparsi di edificare, nonostante in realtà distrugga ogni giorno ciò che costruisce: oggi desidera una cosa e l'indomani corre dietro ad un'altra. Quello che (ieri) portò a compimento e che gli era piaciuto, oggi lo rifiuta.

10. Faticoso e laborioso è il servizio del corpo; duro e inutile il suo servizio a causa delle sue numerose richieste; numerosi i suoi appetiti a causa della sua immensa forza; è in affanno ogni giorno per i suoi piaceri; e disperde ogni ora per i suoi interessi. Su tutto getta la rete della sua ingordigia, di ciò che ha preso, ha radunato, ha accumulato: si è molto dilettato e si è saziato. E dopo è ritornato alle sue necessità, riposandosi a fatica e (continuando) a bramare. È arduo il servizio di questo nostro corpo ammalato, le cui necessità sono innumerevoli, i cui difetti si generano l'un l'altro ed i cui appetiti si trasmettono l'uno all'altro; la sua necessità non cessa né la sua passione si consuma.

11. Avete visto quant'è faticoso questo servizio? Avete compreso l'inutilità del suo lavoro? Avete notato come tenta di tutto per soddisfare i propri appetiti ed essi non cessano? Dunque, è impossibile per me servire il corpo. Infatti anche Paolo, colui che abbiamo portato come avvocato a difesa del corpo e dell'anima, avendo considerato l'inutilità del servizio del corpo, ha detto: "Uomo misero che sono! Chi mi libererà da questo corpo mortale? (Rm 7,24)".

12. Anche tu, dunque, se saggiamente come Paolo, ti allontani dal servizio del corpo, similmente devi astenerti dai suoi appetiti; come (Paolo), devi soggiogare il tuo corpo all'anima. Se non lo soggioghi, non potrai liberare la tua anima; se invece ti prendi cura del (corpo) torni indietro[78].

13. Credo che sia chiaro (cosa significhi prendersi) cura del corpo,

[78] Testo siriaco non completo.

ܦܪܘܫܘܬܐ ܗܝ. ܐܝܬ ܟܠܗ ܠܗܘܢ ܢܒܝ̈ܘܬܗܘܢ، ܕܕܠܘܩܒܠܐ ܐܒܘܢ ܕܐܠܗܐ.
ܐܬܚܙܝܬ ܠܗ̇ ܕܒܟܠ ܙܒܢ ܠܘܬ ܢܒܝܘܬܐ ܕܫܠܝܚܘܬܐ ܡܥܒܪ ܟܠ ܠܝ.܀

14 ܘܦܬܠܘܗ ܡܚܡ ܠܗ. ܟܠ ܗܕܐ ܐܝܟ ܕܡܫܬܒܚܘܢ. ܢܣܒܐ ܕܝܢ ܐܦ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܕܠܚܒ ܡܢܐ ܐܡܪ. ܐܝܟܐ ܠܟ ܒܪܚܡ. ܒܒܕܐ ܐܝܟܐ ܕܢܒܘܐܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܠܬܐ ܘܡܫܠܡܬܐ ܕܟܠ ܢܦܫܐ ܡܡܠܠ ܐܬܐ ܗ̇ܝ ܕܡܫܬܡܟܢܘܬܐ ܕܒܥܘܕܐ. ܗ̇ܘ ܒܪ ܕܠܢܒܘܐܐ ܡܫܬܡܟܢ. ܘܡܢܐ ܗܝ ܕܒܗܝܪܘܬܗ ܗ̇ܘ ܕܐܡܪ ܢܒܘܐܐ. ܗ̇ܘ ܕܠܢܒܘܐܐ ܡܫܬܡܟܢ. ܘܡܢܐ ܗܝ ܕܠܐ ܦܪܫ ܕܠܘܩܒܠܐ ܕܐܡܪ ܢܒܘܐܐ. ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܠܐ ܦܠܓ. ܠܐ ܟܦܪ. ܠܐ ܟܢܫ. ܠܐ ܛܠܡ. ܠܐ ܢܟܐ. ܠܐ ܡܪܥܒ. ܠܐ ܚܛܦ. ܠܐ ܟܦܪ. ܠܐ ܡܬܚܡ. ܠܐ ܐܫܦܠ. ܠܐ ܙܘܝ. ܠܐ ܟܠܘܒ. ܠܐ ܦܪܫ ܕܒܗܬܬܐ. ܠܐ ܡܣܝܒ ܒܣܝܡܬܐ. ܠܐ ܒܢܝܗ ܒܢܓܪܐ. ܠܐ ܡܛܠܠ ܒܣܚܬܐ. ܠܐ ܡܦܪ ܒܗܪܬܐ. ܠܐ ܛܠܒܢ ܒܟܫܬܐ. ܠܐ ܚܕܐ ܒܥܘܠܐ. ܐܠܐ ܚܕܐ ܒܩܘܫܬܐ.܀

15 ܗܠܝܢ ܐܝܟܢ ܦܐܪܐ ܕܢܛܘܪܬ ܢܒܘܐܐ. ܗܕܐ ܗܝ، ܡܫܬܡܟܢܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܠܚܒ. ܘܡܢܐ ܣܠܩ ܗܠܝܢ ܡܬܦܪܕ. ܡܕܡ ܕܚܣܝܐ ܠܐ ܣܥܬ. ܘܐܕܢܐ ܠܐ ܫܡܥܬ. ܘܥܠ ܠܒܐ ܕܒܪܢܫܐ ܠܐ ܣܠܩ. ܡܕܡ ܢܗܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܠܫܬܡܫܬܐ ܕܦܓܪܐ ܣܕܐ ܡܛܠܠ ܕܡܠܐܟܐ ܠܝ ܒܟܠܗܝ ܒܥܓܪܬܐ. ܘܕܬܬܝܢ ܕܗܘܝܐ ܠܝ ܟܠܬܐ ܠܡܚܡ ܒܪܢܫܐ ܢܓܢܪܐ.܀

16 ܢܓܒܐ ܠܝ ܕܝܢ ܬܫܡܫܬܐ ܕܪܘܚܐ. ܣܕܐ ܕܣܡܟܐ ܠܝ ܡܢ ܟܠܗܝ ܡܣܩܝܢܘܬܐ. ܘܐܣܝܪܬܐ ܕܗܘܝܐ ܠܝ ܟܠܬܐ ܕܟܠܗܝ ܡ̈ܫܡܫܢܘܬܐ. ܐܡܫܝܚܝܗ، ܠܥܘܠܡܐ ܕܟ̈ܠܗܝ ܐܪ̈ܓܝܓܬܢ. ܒܕ ܡܥܡܟܐ ܕܛܝܒ ܠܝ ܡܥܡ ܒܪܢܫܐ ܡܫ̈ܠܡܐ.܀

17 ܡܕܝܢ ܡܢܗ ܕܫܘܪܐ ܕܐܘܪܚܝ ܢܦܩܘܟܝ ܠܝ. ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܠܟܠܬܐ ܕܐܪ̈ܓܝܓܬܢ ܢܦܩܘ ܡܢ ܬܐܕܝܢ. ܒܒܪ ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܝܟܢܬ ܒܡܚܢܐ ܡܬܦܩܡ. ܐܢܐ ܐ̱ܣܝܪܐ ܠܝܬ ܠܝ ܕܐܬܠ ܠܝ. ܥܡܠܐ ܐ̱ܣܝܪܐ ܠܐ ܡܚܢܐ ܕܐܪܘܥ ܠܝ. ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܐܠܐ ܗܢܐ ܕܝܘܡܐ. ܐܢ ܟܢ ܒܗܢܐ ܥܡܠܐ ܬܪܕܐ ܒܪܫܝܬܗ ܡܬܚܝܒ ܦܓܪܐ ܘܡܢܒ ܠܝ ܟܠܝܠܐ. ܘܒܪܫܝܬܗ ܡܬܚܝܠܐ ܙܘܥܐ ܘܥܝܩܐ ܒܘܒܬܐ. ܐܢ ܠܗܢܐ ܠܐ ܡܠܐܐ ܐܝܟܢ ܗ̇. ܠܐ ܡܬܚܝܠܐ. ܕܠܬܪܬܝܢ ܐܡܝܢ ܕܬܫܦܪ ܘܬܫܩܫ ܐܬܟܠܝܠ ܠܗ̇ ܕܗܕܐ ܠܐ ܡܬܝܟܐ. ܘܕܐܢܐ ܗܝ، ܬܫܡܫܬܐ ܡܠܠܬܐ.

quanto ciò sia inutile: sono state rese manifeste le leggi contro Dio; è apparso ciò che, in ogni tempo, ci induce verso la legge del peccato.

14. Per questo Paolo rimprovera (il corpo), come avete sentito. Ma vediamo anche cosa dice sull'anima: "Io nella mia mente sono servo della legge di Dio (Rm 7,25)". La prima parola che pronuncia sull'anima è un segno dell'obbedienza del servo. Infatti, colui che obbedisce alla legge sa che onora il legislatore; colui che è obbediente alla legge sa che non commette (azioni) contro chi l'ha scritta: non uccide (Es 20,13//), non commette adulterio (Es 20,14//), non ruba (Es 20,15//), non calunnia (Es 20,15//), non giura (Mt 5,34), non bestemmia, non rapina, non distrugge[79], non è ingordo (Sir 37,29-31), né lussurioso (Ga 5,16), né ubriaco (1Tm 3,3), né fraudolento (Sp 1,11), né svergognato, né reo d'invidia, né collerico (Mt 5,22), non uccide per rabbia (Ef 4,26), né s'infiamma per una lite (2Tm 2,24-26), né è zelante del male (1Ts 5,15; 1Pt 3,9), non si rallegra dell'ingiustizia, ma si rallegra della verità (1Cor 13,6).

15. Questi sono i frutti dell'osservanza della legge, questa è l'ubbidienza dell'uomo interiore (Rm 8,23). E cosa riceve (come premio) per questo? "Ciò che occhio non vide né orecchio udì, né mai entrò nel cuore dell'uomo" (1Cor 2,9). Dunque, rifiutiamo, come ho detto, il servizio del corpo; in primo luogo perché esso ci affatica sempre con molte cose e in secondo luogo perché è per noi una causa di condanna eterna.

16. Scegliamo per noi invece il servizio dello spirito. In primo luogo perché elimina per noi tutti gli ostacoli e poi perché è ragione di tutte le nostre gioie. Sarebbe assicurata la fine di tutti i nostri appetiti, quando sappiamo in anticipo che ci vengono minacciate condanne diverse[80].

17. Allora, dall'inizio del nostro cammino dobbiamo convertirci, cioè, dobbiamo recidere dall'intimo di noi la causa degli appetiti. Ma forse tu dici: "Con che cosa tagliare?" Non ho altra arma da darti, non conosco (quale) altra via spianare per te, se non questa del digiuno. Infatti, se percorri questa via, subito è sconfitto il corpo e ti dà la corona (1Cor 9,25//) e subito è rafforzato lo spirito e trionfa per la vittoria. Se non ti comporti così, (lo spirito) non è rafforzato perché è stato mostrato che non è possibile amare e servire contemporaneamente due (padroni) (Mt 6,24).

[79] Anche "ladro".

[80] S. Brock: "Testo originale corrotto". Il senso di quest'espressione è incomprensibile, perciò ho proposto la seguente lettura: ܕܡܣܡܣܝܢ ܣܝܡ ܠܡܣܡܣ ܕܝܢܐ ܡܫܚܠܦܐ. Nella sua lettura del manoscritto, il Prof. Sebastian Brock rileva la difficoltà nel comprendere il brano: "Il me paraît que le texte est corrompu, votre suggestion de lire ܕܡܣܡܣܝܢ ܣܝܡ donne un bon sens, mais il est assez loin du texte avant à la forme des lettres. Mais je n'ai pas une meilleure suggestion !" (comunicazione personale in data 17-12-2008).

ܘܡܬܓܢܝܢܬ ܒܥܘܡܩܐ ܘܪܘܚܢܝܬ ܡܢ ܬܘܬܐ. ܡܢ ܩܛܝܢܐ ܐܬܐܕܢܬ.
ܘܕܠܐ ܬܘܒ ܡܬܚܫܩ ܐܝܟ ܒܡܛܪܐ ܠܘܬ ܚܕ ܡܢ ܚܒܪܐ. ܚܐܪܘܬܟ
ܡܫܪܪܐ.܀܀

18 ܐܠܐ ܐܡܪܢ ܗ̇ܘ ܗ̇ܝ ܕܫܠܝܚܐ ܡܗܡܢܝܢ ܐܝܟ ܟܠܢ. ܕܠܐ ܗܘܐ
ܡܕܡ ܕܐܝܟܢܐ ܟܝܢܐ ܕܐܡܪܢ ܒܟܪܝܐ. ܐܠܐ ܡܕܡ ܕܫܦܝܪ ܟܝܢܐ ܗ̇ܘ ܗ̇ܘ
ܒܒܪܢܐ. ܕܗ̇ܘ ܕܝܢ ܫܠܝܚܐ ܐܡܪܗ̇ ܕܡܠܬܐ ܫܦܝܪܐܝܬ ܘܒܡܗܝܡܢܘܬܐ
ܢܚܐ. ܐܦ ܐܝܟ ܗܘܕܪ ܐܝܬ. ܡܕܝܢ ܐܢ ܒܫܒܬܐ ܚܕܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܦܠܓܘ:
ܒܟܪܝܐ ܕܝܢ ܠܡܠܬܐ ܫܦܝܪ ܗܘܐ ܢܗܘܐ ܠܝ ܬܫܒܘܚܬܐ. ܕܐܦܠܐ ܒܪ
ܬܝܒܘܬܐ ܒܫܒܬܐ ܬܫܡܫܬܐ ܒܫܒܬܐ. ܐܠܐ ܠܘܬ ܡܠܬܐ ܒܡܠܝܢ ܐܬܦܝܣ.
ܠܘ ܠܡ ܡܕܡ ܕܐܝܟܢܐ ܒܟܪܝܐ. ܐܘ ܠܡܠܬܐ ܡܠܝܬ ܢܡܘܣܬܐ ܕܫܠܝܚܐ
ܠܡܘܒܠܐ. ܠܘ ܟܠ ܠܡܠܬܐ ܐܡܪ ܗܪܟܐ ܫܠܝܚܐ. ܕܠܘ ܡܕܡ ܕܐܝܟܢܐ
ܒܟܪܝܐ. ܐܠܐ ܟܠ ܕܗܘܒܪܐ ܒܫܒܐ.܀܀

19 ܠܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܠܡܗ. ܐܠܐ ܕܐܟܣܢܝܐ ܡܫܬܡܥܢܝܬ[82]. ܥܒܠ ܚܢܝ
ܕܢܒܗܘܢ ܐܝܟܢ ܠܚܒܪܝ، ܟܠ ܢܒܘܫܐ. ܡܢ ܢܒܘܫܐ ܕܐܬܐܪܬܗܘܢ ܡܛܠ
ܚܢܝ ܕܐܡܪܝܢ ܗܘܘ: ܕܢܒܘܫܐ ܗ̇ܘ ܕܦܫܪ ܕܗܘܒܪܐ ܙܘܢܝܐ: ܠܐ ܓܠܡ
ܠܚܝܢܐ ܕܦܫܪ ܕܗܘܒܪܐ ܦܢܝܬܐ: ܘܐܝܟܢ ܗ̇ܘ ܕܙܘܕܩܐ ܗܘܐ ܢܒܘܫܐ.
ܡܛܠ ܪܒܬܐ ܒܫܒܬܐ ܕܐܝܬ ܒܝ. ܕܝܢܐ ܒܒܪ ܒܒܗܘܢ ܗܪܟܐ
ܦܠܘܣ ܒܡܠܬܗ.܀܀

20 ܠܐ ܗܘܐ ܫܒܝܚܐܝܬ ܐܠܐ ܬܡܝܗܐܝܬ. ܘܒܫܒܚܬܐ ܪܒܬܐ.
ܘܐܝܟ ܗ̇ܘ ܕܗܕܪܐ ܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܒܫܡܐ ܡܢܐ ܒܟܪܝܐ. ܡܢܐ ܢܐ ܚܫܒ.
ܡܠܬܐ ܐܘ ܒܫܒܬܐ. ܚܘܢܐ ܒܟܪܝܐ ܕܢܗܘܪܬ ܐܝܕܘܗܝ، ܘܗܘܡܬܐ. ܐܘ
ܒܡܠܬܐ. ܡܠܦܢܘܬܐ ܐܘ ܒܐܢܬܐ. ܐܢܫܐ ܕܒܟܠ ܕܝܢ ܡܠܬܐ ܪܫܡ
ܕܢܗܘܢ ܠܗ. ܠܒܫܒܬܐ ܕܝܢ ܗܢܐ. ܡܕܝܢ ܐܢܫܐ ܕܠܒܫܒܬܐ ܕܫܦܝܪ ܕܢܗܘܢ
ܠܗ ܗܒܪ: ܠܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܪ ܒܒܝܬ ܠܗܝܢ ܒܡܠܝܢ ܠܐ ܗܒܪ. ܡܕܝܢ ܠܐ
ܗܘܐ ܡܕܡ ܕܐܝܟܢܝܢ ܒܟܪܝܢ. ܐܠܐ ܡܕܡ ܕܫܦܝܪ. ܘܐܢ ܡܕܡ ܕܫܦܝܪ
ܚܝܢ ܗܒܪܝܢ. ܐܬܒܠܚܬ ܠܗ̇. ܕܢܒܘܫܐ ܫܦܝܪ ܗ̇ܘ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܚܝܢ
ܒܪ ܒܪܦܝܢ ܡܢ ܒܫܒܬܐ ܠܗ̇ ܗ̇ܘ ܓܠܚܝܢ. ܘܒܪ ܚܙܝܢ ܒܡܠܬܐ ܠܗ
ܡܫܪܪܝܢ. ܡܕܝܢ ܐܬܚܙܝܬ ܕܒܟܠ ܐܡܪܬ، ܕܠܘܬ ܫܦܝܪܬ. ܢܬܦܫܐ. ܡܕܡ
ܕܐܝܟܢܝܢ ܒܟܪܝܢ. ܐܡܪܬ، ܕܝܢ ܕܠܡܫܡܠܝܘܬܐ ܚܝܠܠܐ ܠܐ ܡܕܡ ܕܐܝܟܢܝܢ
ܒܟܪܝܢ. ܐܠܐ ܡܕܡ ܕܐܝܟܢܐ ܗܢܐ. ܡܕܡ ܕܚܫܒ ܒܠܒܗ. ܡܕܡ
ܕܡܫܪܐ ܠܡܛܠ.܀܀

[82] Ms. ܡܫܬܡܥܢܝ.

Tale è il servizio minore; (a causa) dei molti piaceri e della lontananza dalla penitenza, a molti è noto che tu non sei stato attratto con forza verso una delle parti. La tua libertà ne è testimone[83].

18. Ma tu forse mi rispondi proprio come l'apostolo: "non faccio ciò che vorrei fare, ma ciò che odio è quello che faccio?" (Rm 7,19)". L'apostolo stesso, porta-parola, vive in un modo giusto e virtuoso, anche tu ne sei testimone. Allora, se Paolo avesse voluto il male, avrebbe compiuto un'opera buona? Che ti serva d'esempio perché neanche tu, sebbene voglia il male, operi il male, ma ti volga in ogni momento verso il bene. "Perché non faccio ciò che voglio?" (Rm 7,19). Quant'è grande la parola del beato apostolo, piena di sapienza, non del bene parla qui l'apostolo: "perché non faccio ciò che voglio?" (Rm 7,19), ma della cattiva condotta.

19. Non riguarda (Paolo in persona), ma ciò che è stato fatto da altri. Ha preso (ciò come esempio), affinché essi si oppongano ai trasgressori della legge, per mezzo della loro stessa condotta. Poiché avevano detto che la legge è quella di prescrivere la condotta spirituale, non ha permesso alla natura che prescriva la condotta corporale; e, come se la legge fosse inutile a causa del desiderio naturale che è in noi, Paolo, a questo punto, li condanna con la sua parola[84].

20. Non semplicemente ma in modo ammirevole e con grande sapienza — e come qualcuno che ha detto loro: "Quale natura voglio? Cosa amo: il bene o il male? Cosa voglio che accada presso di lui[85]: la giustizia oppure il peccato? L'ingiustizia o la rettitudine?" — è necessario che desideri sempre che accadano le cose buone, e che odi le cattive. Così, se pure cerco che (non) accadano le cose cattive che odio, tuttavia non cerco sempre le cose buone che desidero[86]. Dunque, non facciamo ciò che vogliamo, ma ciò che odiamo; e se compiamo quello che odiamo, diventa chiaro che la legge è corretta, poiché anche noi, fuggendo dal male, lo abbandoniamo e, rallegrandoci per il bene, lo confermiamo. Dunque, è evidente che (se) ogni volta ci volgiamo alle virtù, facciamo ciò che vogliamo. Quando ci incliniamo al peccato, non facciamo ciò che desideriamo, ma ciò che vuole il nostro nemico, ciò che ama il nostro avversario, ciò che rallegra il nostro assassino.

[83] Testo siriaco incompleto.
[84] Testo siriaco incompleto.
[85] Testo siriaco incompleto.
[86] Espressione in cui è sottointesa la negazione.

21 ܚܢܢ ܕܝܢ ܐܚܝ̈. ܢܬܡܟܟ ܕܢܨܒܐ ܠܡܬܚܣܕܘ ܘܠܐ ܠܡܫܠܛܘ. ܠܡܫܬܥܒܕܘ ܘܠܐ ܠܡܫܬܒܚܘ. ܠܡܬܕܒܪܘ ܘܠܐ ܠܡܕܒܪܘ. ܠܦܘܩܕ ܘܠܐ ܠܡܦܩܕܘ. ܠܡܥܒܕ ܨܒܝܢܗܘܢ ܘܠܐ ܠܡܥܒܕ ܨܒܝܢܢ. ܠܡܬܒܙܝܘ ܘܠܐ ܠܡܬܝܩܪܘ. ܠܐܦܝ ܥܒܕܐ ܘܠܐ ܠܡܩܒܠ ܫܘܒܚܐ. ܠܡܫܡܥ ܘܠܐ ܠܡܫܬܡܥܘ. ܠܡܣܒܠ ܫܘܝ. ܠܡܦܠܐ ܠܐܦܝ ܠܥܒܕܘܗܝ ܘܠܐ ܠܡܬܚܫܒܘ ܒܦܪܘܫܘܬܐ ܘܝܬܝܪܘܬܐ ܗܘ ܡܢ ܕܟܠܗܘܢ.܀܀

22 ܢܬܠܒܫ ܠܐܠܗܐ ܒܬܐܪܘܬܐ ܕܥܢܘܬܐ. ܒܡܣܟܢܘܬܐ ܕܪܘܚܐ. ܒܗܘ ܕܠܐ ܒܫܘܬܦܐ ܕܫܒܩܐ. ܒܪܘܚܐ ܡܬܡܟܟܢܝܬܐ ܕܐܬܡܠܝܬܐ. ܒܥܘܕܪܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܥܢܘܬܐ ܒܪܘܚܐ.܀܀

23 ܒܗܕܐ ܡܘܟܟܐ ܕܪܘܚܐ. ܒܗ ܡܫܬܟܚ ܕܫܘܒܚ ܡܢ ܡܬܝܗܒܘܬܐ. ܢܫܬܟܚ ܬܐܪܬܢܘܬܐ ܡܢ ܡܟܝܟܘܬܐ. ܒܗܕܐ ܡܘܟܟܐ ܕܪܘܚܐ. ܢܥܒܕ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܢܥܒܕ ܐܪܙܝܢ ܠܕܩܕܫܘܬܐ. ܢܫܕܐ ܠܟܠ ܕܫܪܝܪܐ. ܢܫܬܠܛ ܡܢ ܥܒܕܐ ܕܦܘܪܫܢܐ. ܢܬܠܐ ܠܡܫܬܟܚܘܬܐ ܒܥܒܕܝܢ ܕܐܝܟ ܕܐܠܗܐ. ܢܗܘܐ ܒܠ ܪܚܝܩ ܡܢ ܚܙܘܐ ܕܪܘܚܘܬܐ. ܘܡܢ ܛܠܠܐ ܕܒܠܒܘܫ ܕܡܫܝܚܐ. ܕܗܘ ܗܘܐ ܬܫܡܫܬܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܫܠܡܝܢ. ܘܠܗܘܢ ܣܥܪܝܢܐ ܕܡܬܬܪܝܨܝܢ ܒܟ ܡܢܗܐ ܕܒܗܝܟܐ. ܠܐ ܚܕܘܬܐ ܕܛܒܘܬܐ. ܠܐ ܚܝܘܬܐ ܕܕܘܒܪܐ. ܠܐ ܕܝܘܐ ܕܒܝܫܘܬܐ. ܠܐ ܒܪܘܬܐ ܕܡܬܚܫܒܬ ܩܢܘܡܐ. ܠܐ ܚܡܝܡܘܬܐ ܕܡܬܡܣܝܢܘܬܐ. ܠܐ ܥܘܒܕܐ ܕܩܛܝܠܐ. ܠܐ ܥܘܒܕܐ ܕܛܠܝܡܘܬܐ. ܠܐ ܡܘܟܟܐ ܕܒܪܝܐ. ܠܐ ܐܝܩܪܐ ܕܡܥܒܪܢܘܬܐ.܀܀

24 ܐܠܐ ܒܗܘ ܕܫܘܠܡܐ ܕܒܠܒܐ. ܡܬܒܠܝܢ ܬܫܡܫܬܗ ܕܒܢܝܢܐ. ܥܒܕܝܢ ܘܩܒܠܐ ܕܪ̈ܒܘܬܗ. ܗܘܐ ܚܘܕܬܐ ܠܦܘܩܕܢ ܡܬܚܫܒܢܐ ܒܬܫܒܚܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܗܘܐ ܥܒܕܗ ܕܒܗܘܬܐ ܢܘܚܡܐ ܕܪܘܚܐ. ܡܬܒܠܒܐ ܚܕܘܬܐ ܒܐܝܠܝܢ ܕܐܬܒܠܒܬ ܒܠܒܗܘܢ ܕܢܫܬ ܐܠܗܐ. ܡܫܒܚܐ ܒܪܘܚܬܐ ܒܐܝܠܝܢ ܕܐܒܗܘ ܠܫܪܝܐ[87]. ܗܘܐ ܐܘܪܚܬܐ ܠܐܠܗܝܐ. ܕܕܠܐ ܪܦܝܣܐ ܗܒܪܘ ܦܬܓܡܗܘܢ. ܗܘܐ ܢܟܐܝܐ ܠܬܒܥܘܬܐ. ܕܒܬܪܘܬܐ ܫܒܘܚܐ ܒܐܦܝܢܘܗܝ. ܗܘܐ ܘܡܬܪܥܝܐ ܠܦܠܚܐ. ܫܠܡ ܡܬܒܒܗܘܢ ܕܪܘܚܐ. ܡܫܒܚܝܢ ܡܒܠܗܬܐ ܒܐܝܢܐ. ܡܛܠ ܥܘܒܕܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܕܬܠܝܐ.܀܀

25 ܢܬܬܪܐ ܒܠܝ ܒܗ ܒܗܠܝ ܒܕܘܒܪܐ ܕܕܫܠܬ ܐܠܗܐ. ܘܢܗܦܘܟ ܡܠܟܘܬ ܠܪܘܚܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܕܢܥܒܠ ܫܠܡ ܒܗܘܢܬܐ ܕܒܥܦܝܪܘܬܐ ܡܒܕܩܘܬܐ ܒܦܘܪܥܢܗܘܢ[88]. ܘܢܥܒܕ ܠܛܘܒܗ ܕܡܫܝܚ ܕܦܪܩܐ ܘܐܡܪ. ܕܛܘܒܝܗܘܢ

[87] Sic pro ܠܐܝܫܐ.

[88] Ms. ܒܦܘܪܥܢܗܘܢ.

21. Noi dunque, fratelli miei, dobbiamo impegnarci a rendere gioiosa la nostra fonte di vita e non il nostro assassino; il nostro sostenitore e non colui che ci nuoce; il nostro glorificatore e non colui che ci deprezza; il nostro redentore e non il nostro distruttore; colui che dona i nostri beni e non il moltiplicatore delle nostre cattive azioni; colui che ci rende ricchi e non quello che ci fa poveri (1Sam 2,7); colui che semina la pace e non colui che provoca delle dispute; il nostro liberatore e non colui che ci assoggetta; colui che ci fa trovare la nostra vita e non colui che ce la fa perdere (1Sam 2,7); colui che ci attira verso di Lui e non colui che abbassa il nostro pensiero verso gli appetiti (terrestri).

22. Dobbiamo servire Dio con coscienza pura (At 24,16//), con buon senso, nella meditazione dei libri santi, con il digiuno che biasima l'ingordigia, nella veglia che fa crescere la purezza nella mente.

23. In questo giorno di digiuno, priviamo la mente dall'ingordigia proibendo alla bocca il cibo. In questo giorno di digiuno, dobbiamo saziare di fame la bocca, tendere le nostre mani alle cose giuste, alleggerire il nostro cuore dalle afflizioni, cessare dai giochi lussuriosi, far venire pubblicamente, nei discorsi, il giudizio di Dio, ricordare il giorno iniziale della creazione e la fine di tutte le cose visibili, in cui c'é il limite del nostro andare ovunque e (dove) non ci sono pensieri turbati dal possesso del denaro, né l'astuzia dell'ingiustizia, né la gioia per le ricchezze, né la soggezione degli uomini, né il dolore per la mancanza dei figli, né la tristezza per la povertà, né la soggezione dei lavoratori, né l'arroganza delle autorità, né l'umiliazione dei servi, né l'onore delle potestà.

24. Ma (nel giorno) della fine del mondo, si ferma il cammino del corpo, tacciono i moti dei suoi appetiti, la nostra persona corrotta si rinnova nella vita incorruttibile, avviene la sconfitta della morte e la risurrezione della vita; regna la gioia in coloro su cui ha regnato il timore di Dio, cresce la tristezza in coloro che hanno afflitto gli altri, provano sollievo i tormentati che senza mormorare hanno sopportato le loro pene, vi è sollievo per i servi che hanno sopportato ringraziando la loro oppressione, vi è l'esaltazione per gli agricoltori, al posto delle loro umiliazioni di quaggiù ricevono giustamente il regno per la loro sottomissione fedele di qua.

25. Dobbiamo eccellere tutti noi nellle condotte del timore di Dio, e dobbiamo desiderare pienamente l'amore del bene per ricevere per la nostra fame delle virtù la sazietà nelle loro retribuzioni, e sentire la beatitu-

ܠܐܝܠܝܢ ܕܟܦܢܝܢ ܘܨܗܝܢ ܠܟܐܢܘܬܐ ܕܗܢܘܢ ܢܣܒܥܘܢ. ܕܥܡ ܦܘܡ ܟܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.܀܀

ܫܠܡ.܀.܀.܀

ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܟܕ ܕܝܠܗ ܕܡܪܝ، ܘܡܫܚ ܡܐܡܪܐ ܕܐܬܝ̈ܢ ܕܟܠ ܝܘܡܐ

1 ܟܕ ܟܠܗܝܢ ܡܫܠܡܘܬܐ ܐܝܬܐ ܐܢܬܝ ܕܐܠܐ ܒܥܢܘܬܗ[89] ܕܢܦܫܐ. ܠܡܬ ܒܗܝܢ ܕ ܟܠܝܠܝܬ ܡܗܝܡܢܐ ܠܐ ܡܬܕܡܪܬܗ. ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܒܥܒܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܡܬܒܪܒܢܘܬܐ ܒܬܪ ܕܒܝܬܗ. ܝܬܗ. ܕܦܨܝܐ ܗܝ ܕܫܦܝܘܬܐ. ܕܦܨܝܐ ܕܝ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ ܐܦ ܡܢ ܕܫܦܝܘܬܐ ܡܬܝܠܕܬ. ܡܢܗ ܒܬܪ ܚܕܐ ܚܕܐ ܡܢ ܫܦܝܘܬܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܕܐܝܠܬ ܘܡܚܝܠܬ ܗܕܝܢ ܠܐ ܐܬܡܦܩܬ ܠܐܘܒܠܐ. ܐܘ ܡܢ ܟܠܗ ܕܡܒܠܬ ܥܡܠܐ ܕܕܪܝ ܠܗ. ܕܡܦܩܬ ܐܬܠܒܟܬ ܒܠ ܬܟܐ. ܗܠܝܢ ܒܬܪ ܕܢܟܪܝܘܬܐ ܠܐ ܡܒܠ: ܠܡܬܒܟܘܢ ܒܗ ܫܦܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܗܦܟ ܠܗܝܢ ܗܘ ܒܥܝܐ ܠܡܬܝܠܘ ܐܝܟ ܒܐܪܥܢܐ ܕܠܝܬܐ. ܘܠܝܬܝܢ ܕܒܗ ܕܥܢܝܐ ܢܟܪܝܘܬܐ ܐܠܐ ܐܦ ܗܘܝܐ ܡܡܘܒܠܐ ܠܒܥܝܐ. ܒܗ ܕܡܢܒܠܐ ܘܠܝܬܐ ܐܠܐ ܐܦ ܡܒܘܕܐ ܠܡܘܡܝܗ. ܐܝܟ ܒܬܪ ܝܒܥܝܐ ܡܥܬܕܐ ܕܢܦܘܩ ܡܢ ܘܠܝܬܐ ܐܠܐ ܒܥܝܐ ܬܫܡܫܬܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܢܦܫ. ܡܢܐ ܒܬܪ ܕܐܥܬܕ ܒܠ ܝܒܥܝܐ ܠܐ ܒܠܬܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܕܪܫܝܬ ܐܡܬܥܬܕ ܠܗ ܒܥܝܐ ܒܐܬܪܐ ܕܒܗܝܡܢܐ. ܡܢܐ ܕܪܫܝܬ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܬܒܟܘܦ ܬܘܪܥܢܐ. ܗܘ ܠܗ ܒܥܝܐ ܐܝܬܐ ܕܢܥܒܠܗ. ܡܢܐ ܕܡܥܒܕ ܠܗ ܡܘܪܐ ܕܡܐܒܠܘܬܐ. ܗܦܟ ܠܗ ܗܘ ܡܘܪܐ ܕܒܗܝܡܢܐ. ܗܕܐ ܬܒܪܬܐ ܡܫܠܬܐ ܠܒܥܝܐ ܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܗܘܢ ܦܠܘܚܐ ܫܘܪܝܐ ܕܬܐܒܪܬܗ.܀܀

2 ܟܕ ܒܢܝܐ ܕܬܒܝܢܐ ܗܘܬܪܐ ܠܒܢܝܢܗ. ܡܫܪܝܐ ܕܡܬܒܢܝܐ ܘܢܝܚܐ ܕܡܫܬܕܪܐ. ܦܟܐ ܠܗ ܡܢܐ ܠܝܘܡܢܐ ܕܒܡ ܗܕܐ ܒܒܪ ܐܟܣܢܐ ܕܡܦܠܠܢܗ. ܦܟܐ ܠܗ ܡܢܐ ܕܠܒܒܪܬ ܠܒܟܣܐ. ܐܦ ܡܢ ܠܒܟܣܐ ܢܟܪܙ ܠܗ. ܢܘܕܐ ܒܢܝܐ ܠܝܘܡܢܐ. ܕܡܢ ܐܒܪܝ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܐܒܕܢܗ ܒܟܕ ܫܦܝܪܘܬܗ. ܡܒܫܠܐ ܠܗ ܡܢ ܥܡܠܢܗ ܢܦܠܐ ܒܫܒܘܬܗ. ܗܦܟ ܘܥܕܐ ܡܢܗ ܡܦܠܓܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܗܝ ܒܬܪ ܦܬܝܚܐ ܬܪܥܐ ܠܒܠܗܝܢ ܒܢܫܬܐ ܕܒܢܦܫܐ ܡܫܬܪܝܢ. ܡܫܠܝܬܐ ܗܝ ܘܐܬܠܬܐ ܕܒܠܗܘܢ ܢܦܠܐ ܕܬܪܒܝܬܐ.܀܀

───────────────

[89] Ms. ܗܬܘܪܬܐ.

dine del nostro Vivificatore che proclama e dice: "Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia perché saranno saziati" (Mt 5,6).

Che dalla bocca di tutti noi (salgano) la gloria e il ringraziamento al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo, per sempre. Amen.

Fine.

Di nuovo, dallo stesso Mar Giovanni, secondo discorso sul digiuno

1. Essendo tutti i peccati un segno della malattia dell'anima, non ce n'è tra essi (alcuno) che sia manifestamente contro la disciplina come la cattiva passione dell'ingordigia; infatti se la trasgressione è in qualche modo una somiglianza con gli animali, la somiglianza nell'ingordigia risulta inferiore alle (trasgressioni) degli animali. Infatti, chi ha mai visto l'uno o l'altro degli animali, che, dopo aver mangiato ed essersi saziato, di nuovo abbia ricominciato a mangiare? O dopo aver bevuto quanto necessario, abbia ricominciato a bere senza moderazione? (Agli animali), che non sono liberi di opporsi alle tentazioni dell'ingordigia, basta la natura a condurli per la giusta via. Non è dunque un (fatto legato) alla perdita della libertà, ma qualcosa contro la natura, che nello stesso tempo conviene che corrompa e distrugga per se stesso. Infatti, anche se la volontà spinge a commettere eccessi così che allontani da ciò che è conveniente, la natura però pone dei limiti alla sua necessità. Infatti, quando la volontà cede alla passione dell'ingordigia, la natura si affretta a difendersi con l'indizio della malattia. Quando l'ingordigia ci sollecita a prendere cibo, la natura le mostra il segno del suo deterioramento; quando impone il peso del cibo, a sua volta (la natura) reagisce con il peso della malattia. A questo profitto sconsiderato porta l'ingordigia, questa è la vana fatica del suo profitto.

2. Quando cerca di edificare, distrugge la sua costruzione, crede di essere edificata e appare in rovina. A chi digiuna, e che lotta contro (l'ingordigia), conviene distruggerla. Conviene che, quando (va verso) la trasgressione della regola, pure la sottragga alla regola[90]. La natura deve ringraziare chi digiuna perché l'ha liberata dall'ingordigia con l'astinenza del cibo, l'ha allontanata dalle vie corrotte attraverso la sua indigenza, e inoltre con essa ha respinto l'oppressione dell'ingordigia, che apre la porta a tutti i mali che operano nell'anima, ed è arrendevole e imprudente verso ogni (forma) di corruzione del pensiero.

---

90 Testo siriaco incompleto.

3 ܒܐܝܕܗ̇ ܡܫܬܠܛܢܝܬܐ ܪ̈ܓܬܐ ܥܠ ܢܦܫܐ. ܗ̇ܝ ܕܗ̇ܘܝܐ ܡܫܡܫܢܐ ܠܢܦܫܐ. ܕܪ̈ܓܐ ܕܚܠܝܐ ܬܥܒܝܕ ܥܠ ܐܣܝܘܬܐ. ܡܢܗ̇ ܡܬܬܠܝ ܠܗ̇ ܦܐܪܐ ܡܗܠܠܐ ܘܣܓܝܬ ܡܢܝܢܐ. ܡܢܗ̇ ܡܠܦܝܢ. ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܦܩܕ ܠܗ̇ ܗܘ ܡܪܢ ܕܡܫܝܚ. ܗ̇ܝ ܡܦܪܢܣܐ ܠܗ̇ ܠܡܪܬܗ̇ ܒܡܨܥܝܘܬ ܐܘܪܚܬܗ̇: ܒܕܡܝܬܐ ܕܕܠܝܠܐ ܢܦܫܗ̇ ܠܗ̇ ܐܘܟܠܐ ܠܡܫܝܚܘܬܗ̇. ܗ̇ܝ ܕܙܟܐ ܡܢ ܙܟܐ ܒܢܦܫܐ ܕܗܘܦܟܐ ܪܘܚܢܐ. ܕܠܘ ܠܡ ܡܢܘܦܩܐ ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܒ̈ܕܘܗܝ. ܘܗܟܢܐ ܒܪܐ ܥܠ ܩ̈ܢܘܡܝܬܐ ܒܢܝܢܘܬܗ̇. ܘܒܕܠܐ ܡܬܒܢܝܢܐ ܐܢܫ ܒܢܝܢܗ̇ ܪ̈ܓܬܐ.❖❖

4 ܐܝܟܘ ܕܢܦܫܗ ܠܗ̇ ܡܠܠ. ܥܕܬ ܡܬܒܕܠܐ ܒܟܠ ܓܒܐ ܕܦܩܕ. ܠܓܝܣ ܠܐ ܬܐܓܘܦ. ܐܝܟܘ ܕܢܝܫܐ ܠܡܪܗ ܐܘܣܛܠܐ ܕܦܓܪ ܩ̈ܕܝܫܐ. ܥܙ, ܡܬܒܕܠ ܒܦܘܪܥܢܘܗܝ, ܕܐܠܗܐ. ܐܦ ܠܐܣܝܘܬܐ ܒܪܘܚܬܐ ܕܫܪܝܪܬܐ. ܕܠܐ ܗܘܐ ܠܡܬܪܘܬܐ ܕܢܦܫܐ ܒܠܣܘܕ ܐܚܪܢܐ. ܐܠܐ ܐܦ ܡܢ ܫܘܠܡܗ̇ ܕܦ̈ܓܪܐ ܡܛܠ ܓܠܝܐ.❖❖

5 ܓܒܪ ܕܝܢ ܒܝܬܐ ܕܟܝܢ. ܕܡܢ ܗܘܓܝܐ ܕܫܪܒܬܐ ܢܬܬܟܪ ܒܘܪܟܢܐ. ܘܠܡܫܪܘܝܘ ܢܟܬܐ ܒܪܝܫܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܗܢܐ ܥܕܡ ܠܡܬܬܘܘ ܥܠ ܪ̈ܓܬܗ̇: ܘܠܡܟܒܫ ܠܚܝܘܬܗ̇. ܘܥܠ ܡܪܕܘܬܐ ܕܦܪܘܩܐ ܗܟܝܠ ܠܗ̇ ܠܡܠܬܐ ܕܟܘܪܗܢܗ. ܡܢ ܡܪܢܐ ܠܡ ܐܬܪܕܝܬ. ܥܠܝܡܬ ܥܠ ܒܢܝ ܐܢܫܘܗܝ, ܐܠܐ ܠܐ ܗܘܐ ܗܟܢܐ. ܒܝܘܬܝ ܕܪܬܝ. ܘܣܓܝܬ ܦܘܩܕܢܝ ܐܒܪܗܬܝ. ܡܢ ܗܘܓܝܐ ܕܒܫܘܫܡܝ ܐܬܬܠܝ ܠܝ ܡܪ̈ܕܐ. ܗܘܓܝܬ ܢܦܫܝ ܐܒܪܗܬܝ. ܘܐܠܐ ܢܥܐܠ ܠܗܘ ܕܐܬܐ ܕܢܬܠܦ[91] ܒܠܬܐ ܕܒܘܪܗܢܝ. ܢܥܒܕ ܡܢ ܐܘܫܝܘܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܡܟܫܦܐ ܠܚܝܘܬܝ. ܢܬܟܫܦܐ ܒܡܟܬܒܬܗ̇. ܒܕ ܡܫܘܚܐ ܕܘܟܪܝ ܕܥܕܡ ܒܘܪܗܢܝ. ܐܡܪ, ܐܘܫܝܘܬܐ.. ܡܢܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܒܠܬܐ ܕܒܘܪܗܢܐ. ܐܡܪ, ܣܓܝܚܬܐ.. ܦܢܝܬ ܒܫܝܢܬܐ ܕܘܟܪܢܐ ܕܥܕܡ ܒܘܪܗܢܐ. ܐܡܪ, ܢܝܫܬܐ ܡܫܠܡܬ ܒܡ ܥܕܢܐ ܒܝ̈ܢܬܗ̇. ܡܢܐ ܗ̇ܝ ܒܠܬܐ ܕܒܘܪܗܢܐ. ܐܡܪ, ܡܫܠܡܬܐ.. ܕܡܢ ܟܝܢ ܠܐ ܢܦܩܐ. ܕܬܢܦܩܐ ܒܠܬܐ ܕܒܘܪܗܢܗ. ܠܐ ܐܡܪܬ ܡܪܕܘܬܐ ܗ̇ܝ ܕܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܫܘܪܬ ܠܐܠܗܐ ܒܟܒܕܐ. ܕܠܘ ܡܢܗ ܐܬܟܒܕ.. ܐܠܐ ܒܠܚܘܕܝܬ ܠܡܪܕܘܬܐ ܕܚܝܘܬܐ ܒܫܪܐ. ܒܕ ܐܡܪܐ. ܕܡܠܘܬܐ ܗ̇ܝ. ܕܠܒܪ ܡܢ ܦܓܫܐ. ܗܘܓܝܬ ܡܟܐܒܘܬܐ ܒܪܘܚܗ ܠܚܝܢܐ. ܐܘܣܛܠܘܬܐ ܘܠܐ ܦܓܫܐ ܥܠ ܒܠܘܗܝ, ܘܒܕܒܪܗ. ܐܘܣܛܝܢܬ ܡܠܠܘܬܗ, ܠܡܟܐܢܐ ܘܬܒܫܘܬܗ,. ܥܡܪܬ ܠܗ ܥܡܝܩܐ ܕܠܐ ܢܗ̄ܘܐ ܗܘܐ. ܐܘܟܠܐ ܕܠܐ ܗܝܡܢ ܗܘܐ. ܒܒܕܢܐ ܕܠܐ ܕܚܩ ܗܘܐ ܠܦܘܪܫܐ.❖❖

[91] Fortasse leg. ܕܢܐܠܦ.

3. La bramosia domina l'anima tramite (l'ingordigia), e fa sì che l'anima senza timore perseveri nell'adulterio. Da essa nasce in noi il frutto mortale dell'amore delle ricchezze. Da essa impariamo che non è sufficiente ciò che possediamo. Essa ci spinge a camminare sulle sue molteplici vie, per il timore di non poter alimentare la sua ingordigia; semina in noi il seme cattivo dell'insofferenza (Mt 13,25-27), (dicendo): "Dio non si prende cura dei suoi servi" (Is 32,6). (L'anima) è infatti agitata da molte cose nella sua ingordigia e, quando non è esaudita, la sua volontà si adira.

4. Se le manca poco se la prende con la prescrizione (del Signore) di non preoccuparsi del domani (Mt 6,34), se vede un suo compagno che non sa fare uso dei propri beni, se la prende perché Dio (gli ha dato) tali doni. O l'amore malato per il cibo non soltanto vince sulla virtù dell'anima, ma priva il corpo della salute!

5. Capita infatti molte volte che, per aver mangiato troppo, l'uomo si ammali e sia in pericolo[92] (di vita); costui, però, si rifiuta di pentirsi della sua insaziabilità e di incolpare la sua ingordigia, e individua la causa della sua malattia nella punizione del Signore, (dicendo): "Sono stato castigato dal Signore, Egli ha potestà sull'opera delle sue mani" (Sal 58,13//).

Ma non è così, la tua ingordigia ti ha punito, la voglia (di soddisfare) i tuoi desideri ti ha indebolito, dall'eccesso del tuo piacere ti è nata (solo) amarezza, l'abbondanza del tuo ozio ti ha indebolito.

E se chiedessimo a chi è venuto per spiegare la causa della tua malattia, sentiremmo dalla medicina come (essa) biasimi la tua ingordigia. Dobbiamo considerare la sua saggezza, mentre mostra la tua condotta prima della malattia.

Dica la medicina, qual è la causa della malattia; parli la saggezza, che ha intuito la condotta che precede la malattia; dica il sapiente, che ha parlato con la sua esperienza[93], qual è la causa della malattia; parli il retore, che non si vergogna di nascondere a ciascuno la causa della malattia: non ha detto (che) la punizione è di Dio, ma ha onorato Dio nelle opere perché (la malattia) non è stata causata da lui, se apertamente non condanna la punizione dell'ingordigia, dicendo che la pienezza è oltre la regola[94].

La grande quantità di cibo ha accecato la natura, la sfrenatezza[95] si è impadronita di lei e l'ha turbata; l'ha fatta ingrassare, le ha riempito le vesti e gliele ha fatte strappare; le ha versato la bevanda che non desiderava, il cibo di cui non aveva bisogno, nel tempo in cui che non era opportuno per i prudenti.

---

[92] Prestito dal greco κίνδυνος.

[93] Letteralmente: "con le arterie nelle sue dita". Probabile metafora per indicare i calli delle mani, e dunque l'esperienza.

[94] Testo siriaco insicuro.

[95] Prestito dal greco ἄσωτος.

6 ܡܛܠ ܕܒܪܘܚܐ ܡܫܚܐ ܗ̇ܘ ܒܐܪܐ ܕܐܡܪܢ ܗ̇ܘܐ. ܐܦ ܡܛܠ ܕܐܒܐ ܫܡܫܐ ܡܢܗܪܬܐ ܕܗܕܪܐ ܡܠܟܬܐ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܫܡܐܝܬ ܡܬܐܡܪܐ. ܐܦ ܠܐ ܒܫܘܝܘ, ܠܒܪܗ ܐܒܐ ܠܗ ܒܠܚܘܕ. ܐܠܐ ܡܢ ܩܕܡ ܒܪܝܬܗ ܟܠܗܘܢ. ܡܢ ܡܕܒܪܢܘܬܗ, ܘܢܘܗܪܗ,. ܘܡܢ ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܝܢ ܡܫܬܡܠܝܢ.❖❖

7 ܐܬܒܣܣܬ ܡܢܘܬܐ ܒܒܪܘܚܗ. ܐܫܬܪܪܬ ܐܦ ܒܠܬܐ ܕܒܐܠܗܐ ܬܠܝܬܝܐ ܗܘܬ. ܗ̇ܝ ܕܝܢ ܐܡܪܢ ܗ̇ܘ ܕܒܡܕܡ ܠܐ ܐܬܒܣܣܬ ܡܦܝܣܐ. ܘܡܛܠ ܠܡ ܢ̇ܦܠ ܠܝ ܠܡܣܒ. ܐ̇ܘ ܠܒܪܘܬܐ ܕܢܦܫܐ ܕܐܡܢܐ ܒܡܢܘܬܐ. ܒܕܒܠ ܕܐܬܐܡܪܬ ܢ̣ܒܝܐ. ܒܕܒܠ ܕܠܘܬ ܡܢܐ ܬܬܦܣܐ ܘܐܬܬܟܫܦ ܡܫܐܠܐ. ܗܦܟܐܝܬ ܫܡܥܬܗ ܠܢܦܫܗ. ܐܡܪܢ ܗ̇ܘ ܕܝܢ ܣܦܩܘܬܐ ܗ̇ܘ ܒܪܘܚܗ ܡܫܐܠܐ. ܕܡܢܐ ܠܡ ܐܡܣܒ.❖❖

8 ܚܝ, ܠܝ ܠܡ ܒܫܒܚܬܟ ܐܘܒܠܐ ܡܕܒܪܢܐ. ܦܘܩ ܗܘ ܠܟ ܡܣܒܐ ܡܕܒܪܢܟ ܐ̇ܘ ܒܪܢܐ.. ܠܟܡ ܫܠܝܚܘܬܗ ܕܝܘܚܢܐ. ܘܗ̇ܝ ܦܠܛܬ ܡܢܟ ܒܥܠܡܗ ܡܢܗܪܬܐ ܕܐܬܦܠܛܬܐ. ܦܐ ܚܝܘ ܡܠܠܐ. ܘܗ̇ܝ ܥܒܬܗ, ܚܝܘ ܕܒܪܘܚܟ. ܐܬܐܡܪ ܕܐܪܘܗ, ܘܗܝ ܗܘ, ܠܘܬܟ ܚܘܠܡܢ. ܐܬܦܢܝ ܠܘܬܗ. ܘܗ̇ܝ ܡܚܕܐ ܚܙܐ ܐܝܟ ܡܘܡܝܢ ܕܡ̈ܝܚܬ ܒܥܠܡܝܢ ܠܟܠܬܐ. ܢܦܫܢ ܕܚܕܐ. ܦܓܪܢ ܕܚܠܡ. ܢܘܫܢ ܕܕܘܪܐ. ܦܓܪܢ ܕܥܡܠ ܘܢܐܐ ܕܡܠ̈ܟܐ. ܬܕܚܬܢ ܕܡܬܚܕܬܐ. ܘܒܗܘܕܢ ܕܒܗ.❖❖

9 ܚܙܐ ܐܝܟ ܠܢܦܫܢ ܕܚܕܐ ܒܦܓܪܢ. ܕܠܐ ܡܬܦܬܦ ܐܡܪܢ ܕܡܢ ܡܢܡ ܠܩ̈ܕܡܐ ܕܐ ܟܦܝܬܐ. ܚܙܐ ܐܝܟ ܠܦܓܪܢ ܕܡܬܟܫܦ ܒܒܝܫܐ ܕܒܡ ܢܘܫܐ. ܡܬܟܫܦܬ ܐܝܟ[96] ܒܬܪܒܝܬܢ ܕܥܒܘܕܗ ܕܘ̈ܪܐ ܘܐܬܥܒܝܬ. ܢܟܪ ܚܙܐ[97] ܐܝܟ ܒܚܕܘܬܐ: ܐܡܪܬܐ ܦܓܪܐ ܠܬܘܬܐ ܡܢ ܒܝܬ ܡܕܪܐ ܕܢ̈ܥܒܝܢ. ܘܦܓܪܐ ܕܚܕܘܬܐ ܡܬܟܠܐ ܐܝܟ. ܚܙܐ ܐܝܟ ܠܠܝܠܘܬܐ. ܐܡܪܢܐ ܒܪܢܐ[98] ܕܠܐ ܥܠܝܐ ܡܢ ܡܢܡ ܢܦܩܘܬܐ.❖❖

10 ܐܚܘܗܝ ܗܒܠ ܕܠܘܬ ܝܘܡܐ ܬܬܦܣܐ. ܒܪܫܟܬܗ ܗܘ̈ܝܢ ܠܟ ܒܢ̈ܝܐ ܕܝܬܬܐ. ܠܚܕܝܐ ܗܘܪܕܝܢ ܡܢܗ̈ܝܐ. ܚܙܐ ܐܝܟ ܠܝ̈ܠܕܐ ܕܥܒܪܘܬܗܘܢ ܒܒܝܐ ܢܢܢ. ܟܡܐ ܐܝܟ ܠܥܦܪܗܘܢ ܡܢܒܗܐ ܒܒܝܐ ܗܒܠܐ. ܐܚܪ ܐܝܟ ܒܢ̈ܝܐ ܕܬܪܒܝܬܢ ܕܒܠ ܒܘܕܪܢ ܠܐ ܢܐܬܘܢ. ܟܡܐ ܐܝܟ ܠܚܝܘܬܢ ܡܢܒܗܬܐ. ܕܐܝܠܝܢ ܥܦܪܝܢ ܗܘ̈ܝ, ܠܝ ܠܡܣܒܪ.

---

[96] Ms. ܬܬܒܘܬ.

[97] ܚܐ alia manu.

[98] Ms. ܒܪܐ.

6. Più duro della malattia è l'essere ripreso in questo modo, anche più di un veemente dolore la disciplina di questa parola[99]; e non era dolcemente detta, né il malato rimprovera da solo, ma davanti a tutta la sua famiglia, davanti ai vicini e ai conoscenti, e davanti a tutti coloro che lì si trovano.

7. È stata rimproverata l'ingordigia attraverso la sua malattia, è anche sicura che la causa non dipende più da Dio. Essa però, come se non fosse mai stata rimproverata, (ricomincia a dire): "Che cosa ci guadagno?". O la cecità dell'anima che è presa dall'ingordigia! Ancora vuol mangiare! Da che cosa ancora è attirata e come vuole dilettarsi? Assurdamente ha sentito il rimprovero, ma come se la sua malattia fosse causata dalla mancanza (del cibo), chiede: "Di che cosa mi nutro?".

8. "Fai della tua saggezza l'alimento utile". È vicino a te il tuo farmaco utile, o uomo: assapora la dolcezza del digiuno, ed ecco è fuggita da te l'amarezza della sfrenatezza; prendi il suo giogo soave (Mt 11,29-30), ed ecco che hai sciolto il giogo della tua malattia; sii costante presso di lui, ed ecco che rimani sano; voltati verso di lui, ed ecco subito tu vedi la tua persona ornata con tutti i beni, la tua anima si rallegra, il tuo corpo guarisce, il tuo spirito esulta, il tuo corpo indossa la veste angelica, il tuo pensiero si rinnova, la tua memoria si risveglia.

9. Tu vedi la tua anima che si rallegra assieme al tuo corpo perché non è attratto come prima dai moti dei desideri. Tu vedi il tuo corpo che gode per il colloquio con lo spirito. Osservi la tua mente che non è più agitata ed è stata pacificata; guardi con gioia come essa allontana il rimorso dalla fortezza dei tuoi pensieri, e sei ricolmo di speranze di gioia. Vedi come l'impudicizia fugge velocemente davanti alla castità.

10. Dunque, se ti volgi al digiuno, immediatamente t'illumini guardando i tuoi vizi di prima. Vedi l'immagine della loro falsità, quanto è abominevole; disprezzi il loro precedente splendore, quanto è odiabile. Chiudi gli occhi della tua mente perché non vengano alla tua memoria; disprezzi la tua ignoranza di prima per raggiungere ciò che ti piace; divieni casto[100] disprezzando ciò che è (ormai) passato al confronto con la grandezza di

[99] Testo originale non completo.
[100] Altri sinonimi: sobrio, onesto.

ܡܬܢܪܦ ܐܢܬ ܒܫܘܠܡܬܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܕܒܢܝ. ܒܫܡܝܐ ܕܪܘܚܬܐ ܕܗܠܝܢ
ܕܒܗܘܢ ܡܛܠ ܐܢܬ. ܒܟܢ ܐܢܬ ܠܒܟܝܐ ܕܙܒܢܬܐ. ܗܘܝܘ ܕܒܡܒܘܬܐ
ܕܒܡܪܝܢ ܚܠܝܢ ܡܬܬܒܥܝܢ ܗܘܘ. ܢܟܪ ܐܢܬ ܡܢ ܥܠܡܢܘܬܗܘܢ.
ܡܟܐ ܕܒܥܒܕܘܬܗ ܕܝܘܡܐ ܐܬܒܪܟܬ. ܒܟܢ ܐܢܬ ܠܡܚܠܡܘܬܗܘܢ: ܡܟܐ
ܕܡܚܒܒܘܬܗ ܕܝܘܡܐ ܐܬܒܪܟܬܢ. ܠܗܬ ܢܦܫܢ ܡܬܦܢܝܐ ܐܢܬ. ܘܡܕܡ
ܕܬܘܬܐ ܒܢ ܠܐ ܓܒܡ ܐܢܬ. ܡܓܢܐ ܐܢܬ ܠܡܐܟܝܦ ܕܡܘܡܝܢ. ܐܝܢ
ܒܪܢܐ ܕܠܡܘܡܗ ܡܢ ܒܢܬ ܦܢܝܐ ܕܙܒܢܬܐ ܐܒܕܘܗ. ܡܦܫܘ ܐܢܬ
ܠܢܦܫܢ ܒܠܒܬܝܢ. ܕܒܠ ܗܒܪܐ ܠܒܐ ܡܒܝܠ ܒܟܠ ܐܢܬ.⁘

11 ܡܒܪܟ ܐܢܬ ܠܗ̇، ܬܘܩܠܬܐ ܡܕܚܠܬܐ. ܕܡܕܡ ܡܬܪܝܐ ܡܒܗܝܢ
ܠܐ ܡܕܡܬ. ܡܦܫܡ ܐܢܬ ܢܫܗ ܕܝܘܡܐ ܒܡ ܥܡܒܪܐ ܕܡܢܘܬܐ.
ܘܒܠܠܬܗ ܕܝܘܡܐ ܒܟܢ ܐܢܬ ܡܘܪܐ ܕܡܒܒܘܬܐ. ܗܠܝܢ ܥܒܝܕܬܐ
ܕܝܪܬܐ ܡܘܠܕ ܠܝ ܝܘܡܐ. ܗܠܝܢ ܗܒܪܐ ܥܒܝܕܐ ܕܠܒܢܝܢ ܡܕܒܪ
ܠܝ.⁘

12 ܡܕܒܪ ܡܕܡܝܢ ܦܘܪܥܢܐ. ܘܡܢ ܓܒܡ ܠܝ ܕܬܒܒܠ. ܡܢܕܐ ܠܝ
ܒܗܠܝܢ ܕܒܬܡܢ̈. ܘܡܢ ܚܠܠ ܠܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܒܢܝܢ ܐܢܬ. ܡܢܘܐ ܠܝ
ܪܘܪܒܬܐ. ܘܡܢ ܚܦܫ ܠܝ ܕܬܥܒܕܘܢ ܕܡܩܬܐ. ܡܒܢܐ ܠܝ ܒܠܠܐ.
ܘܡܢ ܪܚܡ ܠܝ ܒܐ ܒܢܝܐ ܕܬܒܘܬܫܐ.⁘

13 ܚܙܝ، ܒܡܟܐ ܩܕܝܫܝܢ ܦܘܪܫܢܗܘܢ، ܕܝܘܡܐ. ܘܚܙܝ ܐܝܟ ܠܡܚܫܡ
ܝܐܕ. ܒܡܟܐ ܪܘܪܒܝܢ ܥܡܘܕܝܗܘܢ، ܘܠܝܬ ܐܝܟ ܕܡܥܪ ܠܗ. ܒܡܟܐ ܡܢܬܪ
ܚܠܠܗ. ܘܠܝܬ ܕܪܗܛ ܠܡܒܕܗ. ܬܐ ܚܙܝ، ܒܐܘܪܚܐ ܕܡܢܘܬܐ. ܒܡܟܐ
ܫܒܝܠ ܠܫܪܕܐ. ܬܐ ܚܙܝ، ܝܡܢܐ ܒܡܟܐ ܪܗܛܝܢ ܕܢܦܠܘܢ. ܐܬܟܦܐ
ܒܐܘܪܚܐ ܕܡܢܘܬܐ ܒܕ ܚܠܝܨ ܪܚܫ ܠܗ.⁘

14 ܡܦܠܬܐ ܕܡܪܝܥܐ ܕܐܙܠܘ ܒܐܘܪܚܬܗ. ܠܐ ܗܘܬ ܬܫܢܝܬܐ
ܠܐܢܫܐ ܕܐܬܝܢ ܒܬܪܘܗܝ. ܚܠܝܨ ܓܒܪ ܒܡܘܡܗ ܝܡܝܢܐ ܕܢܦܫܐ
ܒܢܦܫܗ. ܥܙ، ܐܝܟ ܕܙܕܩܐ ܒܐܘܪܚܐ ܕܡܢܬܪܬܐ. ܗܐ ܡܬܬܢܝܢ. ܗܐ
ܡܬܒܘܢ. ܗܐ ܡܬܚܫܒ. ܕܠܒܐ ܠܡ ܢܦܠܐ. ܢܦܩ ܠܡܐܙܠ ܒܐܘܪܚܐ
ܕܒܢܝܫܬܐ. ܗܐ ܪܗܛ. ܗܐ ܪܗܒ. ܗܐ ܡܫܬܪܒ ܠܐ ܡܬܟܐܠ. ܠܐ
ܡܩܒܠ. ܠܐ ܒܢܐ.⁘

15 ܕܡܐܢܬ ܡܕܡ ܘܒܠܢܬܐ ܒܠ ܕܐܢܝܢ ܗܠܝܢ ܡܢ ܐܚܪܢ ܗܘܐ.
ܒܕ ܡܫܡܫ ܠܬܪܥܝܬܐ ܒܠܟܐ ܦܘܪܫܢܗ. ܒܡܟܐ ܦܬܐ ܘܪܘܚܢܐ
ܐܪܘܚܐ ܕܐܒܪܢܐ. ܘܩܕܝܫܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܐܪܝܟ ܒܗ̇. ܒܡܟܐ
ܡܠܟܐ ܘܐܠܗܝܐ ܐܪܥܢܝܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܒܪܘܪܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܐܪܝܟ ܒܗ̇.

ciò che stai vivendo. Disprezzi i moti dei desideri, che per saziare la tua carne erano stati suscitati in te; fuggi dalla loro confusione e disprezzi la loro arroganza adesso che sei stato conquistato dalla serenità e dall'umiltà del digiuno. Ti rivolgi verso la tua anima, e non consenti alcun rimorso in te; prendi a curarti della tua persona come qualcuno che dai lacci degli appetiti si è liberato; persuadi la tua anima che in ogni momento tu già stai operando nella lieta speranza.

11. Ricordi i primi peccati[101] dai quali non hai ottenuto alcun guadagno. Confronti il giogo del digiuno alla schiavitù dell'ingordigia e con la sua leggerezza disprezzi il peso della sazietà; il digiuno genera in te cose gioiose, e ti fa ricordare quelle speranze celestiali che sono state promesse.

12. (Il digiuno) fa vedere di fronte a te il premio, e così ti fa lavorare con zelo; fa immaginare la gioia per le cose future, e così ti allontana da quelle che temi; ti fa vedere le cose grandi, e così ti convince a lasciare le cose comuni; ti consola con la corona, e così ti getta nel combattimento.

13. Vedi quante sono le risorse del digiuno, eppure l'uomo cerca di resister(vi); quanto grandi siano le sue promesse e nessun uomo che vi rimanga saldo; come è ricca la sua corona, e non ci sia chi corra a prenderla. Vieni, vedi la via dell'ingordigia, quanti competono (per raggiungerla per primi). Vieni, vedi quanto è attraente, quanti corrono (verso di lei) per saziarsi. Considera l'onore di chi ha possedimenti perché ognuno lo ama.

14. La rovina di coloro che per primi hanno camminato sulla via (dell'ingordigia) non è un esempio per coloro che vengono dopo di essi. Ognuno, infatti, vuole purificarsi dal male da sé. L'uomo comincia a percorrere il cammino della virtù, ed ecco rallenta, si vede ostacolato, pensa: "Forse avrò sbagliato!". Uscito per intraprendere la via del male, ecco che (la) percorre velocemente, si affretta, si sbriga, non chiede, non interroga, non s'informa.

15. Giustamente dunque e opportunamente su ciò nostro Signore, biasimando il pensiero insensato, ha detto: "Quant'è larga e vasta la via della perdizione, e molti sono coloro che la percorrono. Quant'è stretta e angusta la via della vita e pochi coloro che la percorrono" (Mt 7,13-14). Ed ecco

[101] Letteralmente: offesa, scandalo.

ܘܗܐ ܐܦ ܗܢܝܢ ܗ̈ܘܝ ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܕܗܕܐ ܐܠܗܝܐ ܘܗܕܐ ܦܬܝܚܬܐ
ܘܪܘܚܢܐ. ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܕܐܠܗܝܐ ܟܠܢ ܚܙܐ ܗܘܐ. ܟܠܢ ܓܝܪ ܒܟܠ
ܝܘܡ. ܐܘܪܚܬܐ ܡܢ ܐܠܗܝܐ ܒܥܝܐ ܠܗ.܀

16 ܡܢܘ ܕܝܢ ܗܘܝܐ ܐܘܪܚܐ ܠܡܘܒܠܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ ܦ̈ܪܐ. ܒܗ ܡܩܒܠܢ ܠܗ
ܠܬܪܬܝܢ ܡܢܗܘܢ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܩܪܐ ܠܟܬ̈ܒܐ. ܘܕܩܪܐ ܩܪܝܢܐ. ܘܡܢܣܒܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܝܟ ܕܟܬܒܐ ܟܠܐ. ܠܐ ܟܠܗܘܢ ܗܘ ܡܬܬܟܝܢ. ܘܠܗ ܡܬܬܟܝܢ.
ܘܩܠܝܠܐ ܐܢܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܟܬܒܝܢ ܪ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܕܡܬܬܪܬܝܗܘܢ.܀

17 ܡܬܦܠܓ ܗܢܐ. ܘܐܡܪܐ ܐܢܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܕܐ ܐܘܪܚܐ ܪ̈ܕܝܢ. ܗ̇ܢܘ
ܕܝܢ ܕܒܗܢܐ ܕܘܒܪܐ ܡܗܠܟܝܢ. ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܫܡܫܬܐ ܪ̈ܕܝܢ.
ܡܬܠܡܕܢܐ ܦܠܓܐ ܗܘ، ܐܘܪܚܗܘܢ. ܗ̇ܢܘ ܕܝܢ ܡ̈ܫܡܫܢܐ ܡܗܠܟܝܢ ܒܗ̇. ܒܗ̇،
ܕܟܠܢ ܠܐ ܟܠܗ ܗܘ ܡܬܬܟܝܢ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܕܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ.܀

18 ܬܠܬܐ ܐܝܬ ܕܝܢ ܕܐܬܐܠܦ ܥܢܪܐܬ. ܕܟܠ ܕܘܒ̈ܪܐ ܦܠܓܐ ܘܕܘܒܪܐ
ܗܢܝܐ ܚܠܦ ܡܢܘ ܗܘܝܐ: ܒܗܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܐܘܪ̈ܚܢ. ܐܡܪ ܠܝ. ܬܠܬܐ ܐܢܘܢ،
ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܟܠܬܐ ܕܐܟܪܢܐ. ܟܠܢܐ ܗܘ، ܘܡܢܝܢܐ ܠܟܠܢ ܕܕܘܒܪܗܘܢ
ܒܢܫܐ. ܡܕܝܢ ܗܢܘܢ ܐܢܘܢ ܐܘܪܚܐ ܦܬܝܚܬܐ ܕܡܗܠܟܐ ܠܐܟܪܢܐ.
ܡܢܐ ܕܝܢ ܬܘܒ ܐܢܘܢ، ܟܠܗ ܡܘܬܪܐ ܕܫܢܐ ܠܟܠ ܒܢܝ̈ܫܐ. ܟܠܢܐ ܗܘ،
ܕܕܘܒܪܗܘܢ ܦܠܓܐ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ. ܘܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܕܒܥܒܕܬܐ.
ܘܗܠܝܢ ܕܠܬܠܬܐ ܗܘ ܗܦܟܝܢ.܀

19 ܡܕܝܢ ܗܢܘܢ ܬܘܒ ܐܢܘܢ ܘܐܡܪܐ. ܕܒܐܘܪܚܐ ܐܠܗܝܬܐ
ܡܗܠܟܝܢ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܡܢܐ ܕܢܦܩܘܢ ܐܝܟ ܒܠ ܐܘܪܚܐ ܐܠܗܝܬܐ.
ܕܕܘܒܪܐ ܥܦܝܪܐ ܕܡܗܠܟܐ ܠܫܡܝܐ. ܠܐ ܗܘܐ ܟܠܗܘܢ ܕܕܘܒܪܐ ܥܦܝܪܐ
ܬܫܡܫܬܗܘܢ، ܠܐܘܠܝܐ[102]. ܡܫܡܫܢ ܐܝܟ ܓܝܪ ܠܐܝܠܝܢ ܕܕܘܒܪܐ ܥ̈ܦܝܪܐ
ܐܢܫܘܬܗܘܢ. ܕܡܢ ܒܟܠ ܐܘܠܝܢ ܡܦܝܣܝܢ. ܘܒܟܠ ܟܠ ܒ̈ܢܝ ܡܗܠܟܝܢ.܀

20 ܡܕܝܢ ܠܗ̇ܢܘܢ ܗ̇ܘ ܐܠܗܝܐ ܐܘܪܚܐ ܕܡܬܬܪܬܐ. ܠܐܝܠܝܢ
ܕܠܡܬܬܪܬܐ ܕܕܘܒܪܐ ܒܬܒܕܝܢܗܘܢ ܗܘܦܟܝܢ. ܘܐܢܫܐ ܕܐܦ ܠܗܘܢ
ܠܗܝܢ. ܬܗܘܐ ܦܫܝܩܐ ܐܘܪܚܐ ܐܢܕܐ ܕܡܗܠܟܐ ܠܐܟܪܢܐ.܀

21 ܬܘܒ ܕܝܢ ܟܠܢܐ ܗܘ، ܕܕܠܐ ܗܦܟܐ ܒܫܘܫܐ ܐܘܪܚܗ ܕܝܘܡܐ
ܠܡܫܝܚܘܬܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܓܝܪ ܢܥܠܝ ܡܫܝܚܘܬܐ· ܘܢܦܩܘܗ ܒܝܘܡܐ ܢܦܫ. ܠܐ
ܗܘܐ ܟܠܝܗ ܒܝܘܡܐ ܠܐ ܡܬܟܢܫܘ. ܐܠܐ ܒܟܠܗ ܕܝܢ ܠܐܘܪܚܐ
ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܗܟܢܐ ܒܫܘܫܬܐ ܡܬܬܪܬܐ. ܠܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܕܝܘܡܐ ܡܫܟܢܝܢ.
ܐܝܟ ܐܢܕܐ ܕܕܒܝܐ ܘܪܘܚܢܐ ܡܢ ܟܠܗ ܥܕܬܐ. ܘܡܠܟܐ ܫܘܕܪܐ
ܫܒܝܚܐ. ܗܢܘܢ ܠܗܘܢ ܢܬܬܘܐ ܒܠܝܟܬܗ ܘܒܪܝܫܗܘܢ، ܕܐܠܗܘܢ.܀

[102] Ms. ܠܘܠܝܐ.

che, se queste vie fossero (al contrario), la prima stretta e la seconda larga e vasta, da quella stretta tutti sarebbero allontanati perché, in ogni caso, ognuno sceglie per sé (quella) larga e non (quella) stretta.

16. Qui, però, nostro Signore chiama "vie" le condotte degli uomini, classificando, delle due, l'una come benefica e l'altra come dannosa; mostra inoltre come tutti gli uomini perlopiù siano sottomessi al proprio desiderio, e ad esso diano ascolto, mentre siano rari coloro che piegano il loro desiderio alla virtù.

17. Perciò sono pochi coloro che percorrono questa via (Mt 7,14), cioè che procedono in questa condotta; tanti, invece, coloro che seguono il male. Perciò vasta è la loro via (Mt 7,13), ossia tanti la percorrono, poiché ogni uomo è sottomesso alla sua passione più che alla legge di Dio.

18. Tu però cerchi di apprendere con sicurezza ciò che nostro Signore ci indica tra queste due vie, quale sia la condotta giusta e quale quella sbagliata. Dimmi (dunque) qual è per gli uomini la causa della perdizione. È evidente e chiaro a ognuno che (la causa) è la loro cattiva condotta; questa è dunque "la via larga che conduce alla perdizione" (Mt 7,13). E (dimmi) ancora: cos'è che rende prospera la vita degli uomini? È evidente che è la loro buona condotta (2Pt 1,6), la loro pazienza e la costanza nelle virtù: e sono rari quelli che fanno queste cose.

19. Dunque pochi sono "coloro che percorrono la via stretta" (Mt 7,14). Quando senti (parlare) della via stretta, quella della buona condotta che conduce alla vita, non sentire l'angoscia riguardo ad essa; infatti, tu trovi ciò che nella buona condotta (ti) libererà da tutte le angosce e dominerà su ogni tristezza.

20. Pertanto la via della virtù è angusta, per coloro che compiono degli atti contrari alla virtù ed è quindi necessario che, per essi, sia facile la via che porta alla perdizione (Mt 7,13).

21. Ancora è chiaro che in assoluto è difficile per l'ingordigia la via del digiuno; se l'uomo però abbandona l'ingordigia e si abitua al digiuno, non soltanto non lo trova faticoso, ma molto spesso ritiene la via dell'ingordigia più ardua. È lodevole dunque la via del digiuno, come quella che è pura e lontana da ogni turbamento ed è piena delle promesse celesti (Gal 3,14//), di cui saremo degni per la grazia e la misericordia del nostro Dio.

22 ܒܙܒܢܗ ܕܝܢ ܕܝܘܚܢܐ ܚܢ̈ܦܐ. ܠܗܘܢ ܗ̣ܘ ܕܐܚܝܕܝܢ ܒܗ
ܡܬܓܠܐ. ܡ̈ܠܐ ܒܪ ܕܒܠܗܘܢ، ܠܕܠܐ ܐܚܝܕܝܢ ܒܗ ܡܬܢ̈ܬܐ ܡܬܚܫܒܝܢ.
ܠܗ ܕܝܢ ܣܦܩܐ ܠܗ ܣܗܕܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܕܒܙܒܢܗ ܕܝܘܚܢܐ. ܐܝܟ
ܕܐܠܦܘ ܢܦܫܗ. ܗܢܘܢ ܒܪ ܡܕܡ ܐܦ ܕܢܬܒܥܘܢ ܒܕ̈ܝܢܘܗܝ،
ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܕܟܦܝܢ ܒܗ. ܣܦܩܐ ܠܡܣܗܕܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܕܡܠ̈ܬܗܘܢ.
ܗ̇ܝ ܗܕܐ ܕܠܐ ܐܠܦܘ ܢܦܫܗ. ܘܐܝܟ ܫ̈ܪܒܐ ܕܕܘܪܫܗ ܠܐ ܦܠܚ.
ܐܦܠܐ ܒܡܘܬܗܘܢ، ܪ̈ܒܢܝܢ. ܐܠܘ ܒܪ ܡܦܩܝܢ ܗܘܘ. ܐܦܠܐ
ܒܡܘܬܗܘܢ، ܦܫܝܢ ܗܘܘ.:.

23 ܚܕ ܕܝܢ ܐܠܘ ܐܬܪ̈ܢ ܒܪ ܠܡܐܠܦ ܟܠ ܚܕܐ ܡܢ ܐܘܪ̈ܚܬܐ.
ܠܚܒܪ̈ܘܗܝ ܕܝܠܗ ܕܐܘܪ̈ܚܬܐ ܡܫܐܠܝܢ ܗܘܘ ܟܠ ܚܒܪ̈ܗ. ܠܐ ܗܘܐ
ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܢܗ ܢܣܒܘܢ. ܡܕܝܢ ܐܦ ܟܠ ܝܘܚܢܐ. ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܚܝܕܝܢ
ܒܗ ܙܢܐ ܕܐܠܦ ܡܠܘܬܗܘܢ، ܘܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢܗ ܢܣܒܘܢ
ܒܢܣܟܬ ܐܦ ܓܒܪ̈ܘܗܝ.:.

24 ܠܡܕܢ̈ܚܐ ܦܘܩܕܢܐ ܒܪ ܗܘ ܗ̣ܘ ܠܗ ܦܘܠܚܢܗ ܕܝܘܚܢܐ. ܒܪܐ
ܠܗ ܒܪ ܒܪܥܬܐ. ܘܠܐ ܡܚܒܠ ܡܠܐܟܐ ܐܝܟ ܢܒܝܐ. ܠܐܢܫܐ ܕܝܢ
ܕܒܓܒܬܐ ܡܥܒܪ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܣܦܩܐ ܒܠܫܢܗ ܡܢܐ ܠܗ ܠܝܘܚܢܐ.
ܐܠܐ ܒܡܠܐ ܕܟܝܢ ܡܬܢܪܐ ܒܪܐ ܠܗ. ܒܪ ܐܡܪ. ܕܐܠܗܐ ܠܟ ܠܐ ܗܘܐ
ܝܘܚܢܐ ܚܒܠܐ. ܐܠܐ ܕܒܘܬܐ ܕܠܒܐ. ܐܠܐ ܐܘ ܣܒܥܝ. ܠܝܘܚܢܐ
ܒܪܐ ܐܝܬ ܡܬܢܪܐ. ܘܕܒܘܬ ܙܒܢܐ ܠܐ ܦܠܐ ܐܝܬ. ܠܗܬ ܠܗܬ ܢܗܘܪܬ
ܦܘܩܕܢܐ ܒܕܟܠ ܠܐ ܡܬܠܬ. ܘܥܒܕܬ ܚܦܝܪܬ ܕܐܝܠܝܢ ܐܢܘܢ ܢܬܚܫܒܐ
ܕܡܢ ܡܬܢܪܘ. ܐܠܐ ܠܐ ܡܥܬܕܝܢ ܠܗ ܒܠܬܐ. ܐܦܠܐ ܐܝܠܝܢ ܕܢܣܒܘ.
ܣܘܟܠܗ ܕܝܘܚܢܐ. ܒܡܠܬܐ ܒܪ ܡܥܒܕ ܐܝܬ ܫ̈ܒܝܗܘܢ، ܕܝܘܚܢܐ.
ܒܪ ܡܢ ܒܠܒܘܢ ܒܕܡܘܬ ܒܠ̈ܒܒܐ ܫ̈ܡܝܢ. ܘܠܝ̈ܘܡܬܐ ܐܢ ܡܫܐܠ
ܐܝܬ ܕܡܢܐ ܗܘ ܡܬܢܪܗ ܕܝܘܚܢܐ. ܗܕܐ ܚܦܝܣ ܠܝ. ܕܒܓܒܬܗܘܢ
ܒܗ ܡܚܝܝܢ. ܘܠܫܡܗܘܢ، ܕܚܙܩܢ. ܒܗ ܐܒܝܢ. ܐܦ ܠܕܝܘܬܐ ܕܪܒܢܐ
ܡܢܗ ܐܬܡܠܝܢ. ܘܕܡܬܦܢܐ ܡܢ ܒܠܗܘܢ. ܕܒܗ ܐܫܬܘܕܝ ܠܝܘܚܢܐ
ܕܦܘܡܗ. ܗ̇ܘ ܕܒܡܕܒܪܐ ܣܠܩ ܝܐܡ[103] ܗܘܐ.:.

25 ܚܕ ܕܝܢ. ܢܬܦܢܐ ܠܗܬ ܝܘܚܢܐ ܠܒܝܬܐܠܬ. ܘܢܗܘܐ ܠܗܬ ܝܠܘܬܐ
ܣܦܝܢܬܐ[104]. ܘܡܘܕܐ ܘܥܒܕ ܠܐܠܗܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܠܥܠܡܝܢ
ܐܡܝܢ.:.

ܫܠܡܬ. ܡܐܡܪܐ. ܬܢܝܢ. ܕܥܠ. ܝܘܚܢܐ.:.:.

---

[103] Ms. ܣܠܩ ܝܐܡ (ܣܠܩ in margine).
[104] Ms. ܣܦܝܢܬ.

22. L'utilità del digiuno, miei cari, è manifesta a chi persevera in esso, ma parlarne è ritenuto superfluo da chi non lo osserva. A me, però, basta la testimonianza vera sull'utilità del digiuno: coloro che hanno imparato dalla sua esperienza; infatti, sanno anche dire quali siano i suoi vantaggi; di coloro che lo disprezzano, però, basta certamente l'esempio dei loro peccati, poiché essi non hanno appreso (nulla) dalla sua esperienza; e, secondo alcuni, poiché non hanno accettato la pratica (del digiuno), e neppure sentono i suoi benefici; infatti, se fossero stati saggi, non avrebbero disprezzato i suoi benefici.

23. Noi però, se volessimo conoscere un'opera d'arte, chiederemmo all'autore dell'opera, e non a chi non la conosce. Anche per il digiuno, allora, è giusto che apprendiamo i suoi vantaggi da chi lo pratica abitualmente, e non da chi non lo pratica preso dai propri appetiti.

24. A chi, dunque, osserva i comandamenti, piace la fatica del digiuno; gli diventa infatti familiare e non lo affatica come se gli fosse estraneo. Chi, però, serve gli appetiti, non considera il digiuno soltanto una fatica, ma lo reputa inoltre inutile, dicendo: "Dio non è il digiuno che chiede, ma la purezza del cuore" (Sal 23,4; Is 58,3-6). Ma tu, nostro caro, ritieni superfluo il digiuno e non possiedi la purezza di cuore! Se non obbedisci ai libri, neanche a quelli che hanno esaltato la bellezza del digiuno, non osservi i comandamenti, non li riconosci come leggi fondamentali. Nel libro tu trovi lo splendore del digiuno che risplende ovunque come le stelle, e se tu chiedi a coloro che digiunano qual è l'utilità del digiuno, ti rispondono così: " Esso ci (aiuta) a dominare i nostri appetiti, a vincere le passioni della carne, e ci rende puri di cuore; e ciò che è più importante è che con esso prendiamo parte al digiuno del nostro Redentore, Colui che nel deserto ha digiunato per noi (Mt 4,2//)".

25. Noi, dunque, dobbiamo volgerci coraggiosamente al digiuno e con sollecitudine alla preghiera. Ringraziamo e lodiamo il Padre e il Figlio e lo Spirito santo per sempre. Amen.

Fine dei due discorsi sul digiuno.

INDICE BIBLICO

(Le allusioni sono in corsivo)

Esodo

20,13// I,14
Es 20,14/ I,14
Es 20,15// I,14[2]

1 Samuele

2,7 I,21[2]

Salmi

23,4 II,24
58,13// II,5

Sapienza

1,11 I,14

Siracide

37,29-31 I,14

Isaia

32,6 II,3
58,3-6 II,24

Matteo

4,2// II,24
5,6 I,25
5,22 I,14
5,34 I,14
6,24 I,2, 6, 17
6,34 II,4
7,13 II,*1*, *17*, 18, *20*
7,13-14 II,15
7,14 II,*17*, 19
11,29-30 II,8
13,25-27 II,3

Atti degli Apostoli

24,16// I,22

Romani

7,19 I,17[3]
7,24 I,11
7,25 I,5[2], 14
8,2-3 I,5
8,23 I,15

1 Corinzi

2,9 I,15
9,21 I,6
9,25// I,17
13,6 I,14
14,2 II,4

Galati

3,14// II,21
5,16 I,4, 14

Efesini

4,26 I,14

1 Tessalonicesi

5,15 I,14

1 Timoteo

3,3 I,14

2 Timoteo

2,24-26 I,14

1 Pietro

3,9 I,14

2 Pietro

1,6 II,18

Summary

From amongst the ninety-two works of John the Solitary this article deals with the selected two, concerned with fasting. The author, known also as John of Apamea, was an important figure of the Syriac tradition of the fifth century. He was a monastic master whose doctrine required the complete 'emptying' of oneself of the things of this world, in accordance with the *kenosis* of Jesus himself. Many texts have been attributed to the Solitary, many have yet to be published, and biographical data is so scant in his writings that it is difficult to identify him with certainty. The two selected discourses on fasting in this paper were directed to a monastic community, and present a religious doctrine of fasting which is comprised of various admonitions advising the monk to make a careful choice when deciding between the path of good and the path of evil. This study does not pretend to exhaust the general theme of fasting, not least because of the complex strands which surround this ancient monastic theme. It does, however, subject the Solitary's treatment of fasting to examination through the lens of ethical, social, psychological, and religious disciplines. Fasting is thereby revealed to be a practice whose genesis is to be found in human impulses of varying origins and intensity, and one which is not an end in itself so much as an important part of the monastic ascetical programme whose ultimate purpose is the acquiring of spiritual depth and charity towards God and neighbour.

Couvent St. Antoine le Grand
Rue Abbé Jean Slim, Hadath
P. Box: 40032 – Baabda – Liban

Elias Chakhtoura, O.A.M.

Vincenzo Ruggieri

Il medioevo bizantino nelle isole di Gemile e Karacaören, Licia: le pitture e i graffiti

Il Golfo di Belceğiz, sito a sud del *Glaucus sinus* dell'antica Telmessos (Fethiye) in Licia, raccoglie nel suo interno due isole. La prima, la più grande, è oggi chiamata Gemile, mentre la seconda, rocciosa ed arida di vegetazione, si chiama Karacaören. Ad oggi non si conoscono ancora le antiche onomastiche di questi due siti, pur se conservano su di esse un esteso patrimonio monumentale d'epoca bizantina (chiese, abitazioni, case, cisterne, strade, magazzini, necropoli)[1]. Come sembra oramai assodato nel contesto degli studi bizantini, le annuali incursioni arabe, iniziate attorno alla metà del VII secolo, hanno causato un drammatico declino, si direbbe quasi un abbandono dell'antica città che parzialmente trova un ritorno di abitabilità solo in periodo medievale. E quando questo accade, comunque, sono solo sparute aree dell'intera originale estensione che conserveranno tracce di continuità. Gli studi passati sono stati dedicati soprattutto alla *facies* antica delle due isole, di cui Gemile esercitava la funzione di centro urbano, lasciando aperte, citandole *en passant*, gli interrogativi propri alla fase medievale che, sia detto, ha consegnato ai Portulani un nome per l'isola grande[2]. Un Portulano greco, in effetti, menziona Perdikonêsi (l'isola

[1] La letteratura è vasta. Si veda inizialmente: *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The First Preliminary Report*, ed. by Sh. Tsuji, *Memoirs of the Faculty of Letters Osaka Univ.* 35 (1995), Osaka 1995 (in seguito come *Survey*; si chiameranno gli edifici ecclesiastici secondo la dizione data dall'équipe giapponese, a dire Church I-IV); *The Island of St. Nicholas. Excavation and Survey of the Gemiler Island Area, Lycia, Turkey*, ed. by K. Asano, Osaka 2010 (in seguito come *The Island of St. Nicholas*; su quest'opera si vedano le mie note critiche in *OCP* 77 [2011, 237-248]); H. Hellenkemper - F. Hild, *Lykien und Pamphylien* (*Tabula Imperii Byzantini* B. 8), Wien 2004, 681-683 s.v "Perdikonêsi" e 599-601 s.v. "Karacaören Limanı und Ada" (in seguito come *TIB 8*); V. Ruggieri, "Levissos (?): un caso di topografia urbana in Licia", in *Vie per Bisanzio*, a cura di A. Rigo, A. Babuin e M. Trizio, Bari 2013, vol. II, 883-902. Per questa geografia, cf. V. Ruggieri, "Lebissos, Makré, Markiané e S. Nicola: nota di topografia licia", *Byz* 67 (1998) 140-147 e Id., "La scultura bizantina in Kayaköyü (Licia)", *Studi sull'Oriente Cristiano* 13,2 (2009) 81-108. Le necropoli e le tipologie tombali sono state ampiamente discusse e presentate da A. Filipović, "L'architettura sepolcrale bizantina sulle isole di Gemile e Karacaören in Licia", *OCP* 78 (2012) 149-177 e 439-466. È doveroso ed è un piacere ringraziare ancora il Dr M. Turillo per la sua instancabile presenza ed aiuto su questi siti anatolici, nonché il Dr. A. Alkiviadis per i suoi suggerimento sui graffiti.

[2] *TIB 8*, 794; Ruggieri, "Lebissos, Makré, Markiané", 140-5; *The Island of St. Nicholas*, 4 riconosce brevemente il periodo medievale nella cappella che in seguito tratteremo.

OCP 80 (2014) 367-386

di Perdichie) dicendo che il suo segno di riconoscimento è la chiesa di San Nicola posta in cima alla montagna (si tratta di una collina la cui cima tocca 100 s.l.m.)[3].

Qualche annotazione preliminare è opportuna prima di affrontare il soggetto in esame. La considerevole estensione delle due isole che, pur se non eccessivamente grandi, sono tuttavia per la gran parte coperte da aree edificate, è stata oggetto di una serie di ricognizioni archeologiche e solo una sezione di un edificio (la Church III) ha avuto uno scavo. I dati emersi da questo breve e contenuto scavo sono tuttavia utilissimi e ricchi di informazioni, ma per quanto riguarda l'analisi della continuità medievale diventano parziali e da maneggiare con cautela nell'affrontare le variazioni tecnico-costruttive riscontrabili altrove sulle isole. Questo stato di cose costringe spesso ad interrogativi piuttosto che a sicuri giudizi sui cambiamenti avutisi sulle strutture e relative decorazioni. Vien da sperare, ovviamente, che un giorno si possa procedere ad un più sistematico scavo, ma la difficoltà più stringente credo risieda altrove. Nella trentennale frequentazione di quest'area ho constatato il depauperamento annuale degli edifici e delle decorazioni a vista causato dall'incremento massiccio del flusso turistico sulle isole. Molti affreschi sono stati ulteriormente scalpellati, tessere musive divelte dal loro letto, parecchi pezzi decorativi in marmo definitivamente scomparsi[4]. Inoltre l'équipe giapponese ha fatto menzione solo di alcuni affreschi senza tuttavia situarli in un contesto cronologico che abbia senso con la storia dell'edificio ove son conservati; in altri casi, ancora, la cronologia proposta è differente da quanto qui si propone. Questa differenza si riscontra anche a proposito dei graffiti presenti nel corridoio dietro l'abside della Church II; di questi presenteremo qualche esemplare collocandoli cronologicamente.

Per considerare e leggere più realisticamente gli affreschi medievali che si presentano in questa sede, ci è sembrato opportuno premettere, pur se brevemente, il contesto architettonico ed urbano degli affreschi conservati,

---

[3] A. Delatte, *Les Portulans grecs*, Liège – Paris 1947, 252. Il richiamo a San Nicola non ci sorprende giacché sullo stipite di una chiesa, la Church II (così chiamata dall'équipe giapponese e che noi in seguito vedremo) si trova probabilmente il più antico affresco del Santo (su questo: V. Ruggieri, "Quale Nicola? Un problematico ciclo affrescato su Gemile adası [Licia]", in *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, a cura di G. Vespignani, Spoleto 2013, vol. I, 133-145). Quanto, dunque, il Portolano afferma non può con certezza esser riferito ad un monumento in particolare giacché ciò che sta sulla cima della collina è la cappella, mentre la Church II sta ad un quota sensibilmente più bassa.

[4] Encomiabili sono stati il Dr I. Malkoç (direttore del museo archeologico di Fethiye) e R. Yalcın (guardiano dell'isola di Gemile) non solo per la gentilezza mostratami, ma ancor più per la loro tenace cura nel controllare la barbarie turistica su questo territorio.

prima di analizzarli stilisticamente. Le aree interessate[5] sono le seguenti: 1) la piccola cappella ad est della Church III, posta sul sommitale della collina (e come tale visibile a chi fa vela lungo quell'anfratto di costa); 2) il corridoio voltato, un'impresa architettonica che collega la Church III e IV per il tramite di una lunga ed elegante scalinata; 3) l'abside della Church II; 4) l'annesso sud della basilica sulla propinqua isoletta di Karacaören, legata urbanisticamente all'isola di Gemile.

Gli Affreschi

La cappella ad est della Church III (foto 1)

Se è da prendere per vero quanto il Portulano greco afferma, l'unica chiesetta che si ergeva sulla cima della collina di Perdikonêsi è una cappella spostata leggermente più ad est della Church III, e unita all'elegante e cupolato incrocio viario che immetteva nel corridoio voltato[6]. La posizione della cappella e il suo legame con la viabilità conservatasi anche in periodo medievale (uso dell'elegante incrocio e inizio del corridoio voltato) lascia chiaramente intendere come un consistente intervento architettonico sia stato pensato nel ristrutturare o costruire nuove strutture lungo un particolare percorso urbano. Le dimensioni generali della cappella sono: lunghezza 6,80 per 3,80 m di larghezza; un solo abside ad est ampio 2,45 e profondo 1,30 m con un muro spesso 60 cm[7]. Ad essa si accedeva dalla terrazza sud della Church III o dalla strada che proveniva da nord attraverso l'incrocio cupolato; un solo ingresso, ampio 1,40 m scendeva con tre gradini[8], aventi un piede di 40 cm, all'interno della cappella. La muratura di questa cappella presenta due fasi, ambo d'epoca medievale che hanno

[5] Tutte sono state trattate nella bibliografia citata a n. 1.

[6] Come si dirà in seguito, la Church II è probabilmente dedicata a S. Nicola; essa conserva una *facies* medievale nonché i graffiti navali. Nulla esclude, tuttavia, che quanto il Portulano medievale indicava come la chiesa di S. Nicola possa essere questa, immaginando comunque che la rotta dai "Sette Capi" verso nord toccasse obliquamente Gemile per far vela verso Yarım Adası.

[7] Originariamente la cappella era più lunga di almeno un paio di metri e si appoggiava con il suo muro nord sulla parete esterna del corridoio voltato (vedi dopo) che legava la Church III e la Church IV, quest'ultima ad una quota molto più bassa. Il totale crollo che ha interessato il muro sud della cappella (in origine spesso 65 cm) impedisce di vedere possibili disegni all'interno della minuta planimetria. Inoltre non sembra possibile ipotizzare la funzione di questa cappella; qualora essa avesse avuto una fase antica come la Church III, la si potrebbe pensare come un "annesso" ad est, un tipo di dispositivo architettonico che incontreremo. Allo stato attuale è da ritenerla essenzialmente come una struttura medievale. Resta tuttavia chiaro che la cappella non appartiene al XIX sec., come ipotizzato da *TIB 8*, 796.

[8] La presenza dei gradini in discesa era richiesta dalla caduta di quota che dal piano dell'incrocio andava verso la discesa che il corridoio assumeva all'inizio del suo percorso.

bisogno d'essere rettamente collocati per avere una giusta evoluzione del monumento e degli affreschi che lo abbellivano.

La fase più tarda è data certamente da due, forse tre, costoloni che partendo dal calpestio si conservano per un'altezza di ca. 2 m sul lato nord[9] ed aventi una larghezza di 45 cm ed una profondità di 26 cm. La parete nord preserva intatta una nicchia cieca con arco acuto, alta 2,20 m e larga 1,37 mostrando sul faccia vista conci ben tagliati di calcare locale e cementizio ricco di cocciame. Sempre sulla stessa parete si addossa un'altra identica nicchia verso la sezione occidentale; quest'ultima conserva solo il piedritto destro e l'inizio dell'imposta dell'arco. Il crollo che ha interessato la sezione occidentale del muro ha reso possibile intravedere un secondo apparecchio murario retrostante (foto 2). Ritornando al muro tardo con nicchie, la massima altezza conservatesi tocca 2,90 m; ad una quota di ca. 2,40 m erano poste sui costoloni delle mensole da cui partivano presumibilmente gli archi per la copertura. Il crollo che ha interessato il muro non lascia accenni sul sistema di copertura che poteva avvalersi di nervature per una volte a botte, come anche per una crociera. La muratura di questa fase tardiva è ben analizzabile nella sezione orientale. La conca absidale e il suo spigolo nord si sono conservati per una discreta altezza tale da individuare un uso irregolare di blocchetti, certamente di riuso, i cui giunti, spesso considerevolmente larghi, erano riempiti con zeppe laterizie. I frammenti laterizi, tuttavia, sono stati ampiamente utilizzati nella formazione del cementizio che si attaccava al muro retrostante. V'è una particolarità tecnica d'un certo rilievo e riguarda la stilatura dell'arriccio nella conca absidale. La stilatura è stata incisa con la cazzuola creando linee secondo un andamento pseudo-parallelo in fasce strette: questo metodo è sconosciuto alle mani murarie bizantine al lavoro sull'isola.

La fase muraria più antica è testimoniata dalla presenza dell'originale parete nord recanti affreschi. Un crollo ha staccato il muro posteriore distruggendo una nicchia cieca e la parete sovrastante, mettendo così a luce gli affreschi (foto 3). Ciò che questo crollo da un punto di vista costruttivo ha evidenziato è la povertà tecnica messa in opera nell'attacco dei due muri. In realtà, oltre al crollo, sulla stessa parete appare chiaro come il muro tardivo sia stato alzato senza alcuna coesione muraria con il precedente; v'è stata una pura giustapposizione muraria senza legami di sorta[10].

La quota originale dell'incrocio cupolato quasi certamente era più bassa dell'attuale che ha conservato i resti del crollo.

[9] V'erano certamente anche i simmetrici a sud, scomparsi al momento del crollo. Quanto si dirà del programma affrescato sul muro nord, credo sia da immaginarlo anche a sud con un programma analogo.

[10] Considerando questo dato costruttivo si potrebbe anche pensare che con la creazione

Il muro antico (di ca. 60 cm di spessore rilevato ad ovest) si affida ad un sacco di cementizio ed ad una buona posa orizzontale di blocchi calcarei non completamente regolarizzati: è quanto si opta nel chiamare un muro medievale bizantino.

Sulla parte del muro nord lasciata a vista si stagliano due registri affrescati. Il primo si alza fino ad un'altezza di 1,95 m e preserva, pur se in cattivo stato di conservazione, sei personaggi, probabilmente monaci, in posizione eretta ed alti 1,60 m (foto 4). Considerando la lunghezza del muro e lo spessore del costolone che parte dal pavimento, probabilmente si hanno in totale ca. 12 personaggi. Le tracce di questo registro partono dall'attuale calpestio e sono chiuse in alto da una banda celeste di 4 cm. Ulteriormente in alto si stende per 2,35 m in orizzontale una serie di sei busti clipeati dal dm. di 35 cm (foto 5). Anche per questo registro superiore vale quanto detto per l'inferiore; di tondi con busti ne dovrebbero esserci da 12 a 14, non sapendo come iniziava e terminava la serie[11]. I busti sono legati fra loro da un nodo circolare, largo 10 cm. Anche questo registro è chiuso da due bande, di color rosso, larghe 5 cm. La situazione attuale della parete affrescata è pessima: la corrosione dei dipinti dovuta agli agenti atmosferici ha consumato gran parte della stesura ad affresco, come le iscrizioni che individuavano i santi. L'intonaco è registrabile attorno ai 12-15 mm, di color bianco, con inerti neri e qualche frusto vegetale; si mostra compatto pur se parzialmente alterato dalla presenza di grumi di calce. La presenza di intonaco affrescato è discernibile anche nella sezione orientale dello stesso muro nord, nella nicchia creata con arco ad ogiva alto 2,20. È evidente l'arrivo dell'intonaco appartenente al primo strato d'affresco sotto il pilastro della nicchia; di nuovo v'è che su di esso si stende un altro strato affrescato con uno spessore di 7-8 cm. La natura di questo secondo intonaco è decisamente più dozzinale nella composizione. Vi sono granuli di calce con discreta percentuale di inerti grigi e neri misti a calcare frantumato; la compattezza è debole. Quest'intonaco raggiunge l'ultimo costolone con parte dell'arco adiacente all'abside; su questi muri v'è traccia di una decorazione affidate a specchiature geometriche con fasce rosse su fondo giallo-ocra (foto 6).

Tutti gli affreschi conservati sul muro nord versano in pessimo stato di conservazione. Esposti agli agenti atmosferici, la pellicola pittorica è del tutto scomparsa in molti; si aggiunga, inoltre, il residuo di calce che ap-

del nuovo muro non si voleva deturpare una parete con affreschi religiosi; resta vero che è bastato un evento, forse tellurico, per far crollare parte del nuovo muro e lasciare l'altra metà ancora in piedi, ma staccata di netto dalla parete retrostante.

[11] Il registro superiore del muro deturpato dal crollo ha lasciato a vista campiture colorate in ocra, giallo e celeste che non danno adito a intravedere un possibile ciclo affrescato.

parteneva al muro posteriore appoggiato direttamente sugli affreschi. Da quanto accertato, i tondi racchiudevano busti di santi — è netta la presenza dell'aureola — e dovevano contenere anche il nome di ciascuno. Il penultimo tondo a destra (foto 7) ha conservato l'inizio: ΦΛ (Φλαβιανός?). Su un campo arancione si stagliano i tondi in ocra o blu; le aureole usano gli stessi colori ma in senso inverso; il nodo circolare che lega i tondi si affida all'ocra bruciata o al celeste alternativamente. Un solo busto è riconoscibile con nimbo ocra su fondo blu. Il nimbo è marcato da una doppio cerchio — probabilmente a compasso — con tinta scura. Il viso è giovanile, con naso e sopraciglia disegnati con ocra a pennellata continua; gli occhi son ben modellati, come anche le labbra, e sempre in ocra (foto 8). Il manto che sovrasta la tunica crea l'usuale apertura del collo, caratteristica riscontrabile su tutti gli altri lacerti affrescati. Se la natura di questi santi resta incerta, quelli dipinti nel registro inferiore sono probabilmente di natura monastica (foto 4). Il campo dell'intero registro è celeste scuro, mentre le aureole sono in giallo bruciato. Il quarto personaggio da sinistra conserva qualche caratteristica dell'abito. Sulla testa è ben visibile il *cuculion*, celeste scuro come la tunica, che scende dal capo verso le spalle e poi coperto dal lungo mantello (*pallion*) ocra che arriva ai piedi. Il mantello, leggermente aperto sul davanti, lascia intravedere la tunica sottostante[12]. Questa figura, come quanto resta delle altre, preserva una certa ieraticità, con viso composto, concentrato in se stesso, allungata in altezza grazie all'andamento del panneggio ben simmetrico e sobrio.

Come su accennato, verso est e sempre sul muro nord dove persiste la tarda mano muraria, attaccatasi sugli affreschi precedenti, restano sparute specchiature d'affresco con motivi geometrici (foto 6). Delle bande ocra tagliano diagonalmente i registri rettangolari che salgono lungo la facciata interna di un pilastro addossato al muro; il campo interno è arancione scuro. Molto più problematica è l'identificazione del motivo che copriva la parete sotto l'arco a sesto acuto a nord (foto 9). La slavatura del colore ha reso impossibile la lettura del campo azzurro; dei cerchi di ocra intenso, ricamati con piccole gocce bianche, racchiudono un ulteriore motivo ovale stretto da due linee ocra. La situazione di quanto resta sulla parete è troppo danneggiata e frammentaria per poter offrire un probabile motivo dell'originaria decorazione.

Mi sembra evidente che quanto esposto appartenga ad un periodo medievale, e per l'affresco originale della cappella propenderei per una data nell'XI-XII secolo ricordando anche che questo fu il tempo quando la Church III divenne area funeraria. L'affresco che si stese dopo non mi

---

[12] T. Masuda, "Greek Inscriptions in the Ölüdeniz-Gemiler Ada Bay Area", in *The Survey* 117 leggeva il nome di S. Saba.

sembra anteriore al XIII secolo e forse è da connettersi con il rifacimento dell'ingresso al corridoio voltato che si apre a nord per il tramite di un rifatto arco a sesto acuto (foto 10).

Il corridoio voltato

Sull'isola di Gemile v'è un'impresa architettonica che, se non vado errato, resta unica all'interno dell'architettura bizantina d'una città provinciale di VI secolo. Si tratta di un lungo corridoio voltato di ca. 160 m di lunghezza e con una larghezza media di 2,50 m, con ampie arcate aperte a nord e sud; esso cammina a gradini per lo più scavati nella roccia della collina. Giacché il corridoio mette in comunicazione la Church III (sul sommitale della collina) con la Church IV, posta quest'ultima sulla sella bassa ad est, esso diventa in questo modo attualmente il percorso viario più importante e rifinito della città. Nella costruzione di questa strada a gradini si è fatto ricordo a tre lunghi segmenti viari per superare le costanti e consistenti cadute di quota. Interessante è l'espediente architettonico messo in opera per colmare le quote: ad intervalli abbastanza regolari si chiudeva la sezione di volta in discesa con un catino absidale e ne apriva un'altra in discesa impostata questa volta dalla base del catino.

Lo sviluppo architettonico di questa impresa non è stato mai propriamente studiato, pur se lungo le pareti del corridoio sono evidenziate a chiare lettere diverse mani all'opera. Per il nostro scopo ci fermiamo a puntualizzare l'intervento della mano medievale avutasi in esso, benché ci sembra onesto formulare in questa sede qualche domanda che sorge nell'intento di comprendere lo sviluppo dell'intero sito urbano. Se questo corridoio costituisce la più evidente e monumentale connessione viaria fra due quartieri, nonché due chiese, e aree sepolcrali ulteriormente poste ad est della Church IV, che cosa ha indotto gli abitanti a ristabilire la funzionalità di questo corridoio? Una caratteristica, tuttavia, che mi sembra accertata per questa peculiare strada voltata riguarda il decoro medievale affrescato che pur se frammentariamente e sporadicamente mostra una natura prettamente religiosa. Tutto ciò che di affrescato e iscritto s'è trovato richiama una funzione religiosa, forse indiziando un collegamento processionale fra il ripristino di una cappella accanto alla Church III e la parte bassa della sella che sfocia nella Church IV, probabilmente il suo annesso a sud, senza considerare la mano medievale nella necropoli orientale[13]. Il primo arco

[13] All'esterno del muro sud della Church IV, si notano sul registro murario alto tracce sparute di archetti. Qualora questo disegno architettonico rispondesse al vero, si avrebbe un espediente architettonico che richiama da vicino la fuga degli archetti ciechi riscontrabile nell'annesso sud della basilica su Karacaören, sulla quale ritorneremo. Nella parte più alta del muro sud della Church IV inoltre si vede ancora una mano di affresco negli intradossi

del corridoio sulla parete nord fungeva da accesso per chi proveniva dalla terrazza bassa a nord della Church III: perché esso è stato rialzato a forma ogivale? Alla fine del primo settore murario del corridoio, quando l'asse di discesa devia, perché v'è stato un intervento più sostenuto in altezza per la calotta e per gli archi aggiungendo affreschi medievali? Per rispondere adeguatamente a queste domande v'è bisogno d'uno scavo adeguato che interessi gli incroci provenienti da nord e la sezione finale del corridoio.

T. Masuda, nel suo succinto survey relativo alle iscrizioni sull'isola, menziona il corridoio voltato quale sede di qualche iscrizione ed affresco[14] senza proporre sfortunatamente un'ipotesi di datazione. Iniziando la discesa del corridoio dietro la Church III, si incontra una calotta della volta che a nostro avviso indizia la chiave di lettura per individuare gli strati affrescati (foto 11). La fronte dell'arco e l'interno della calotta propongono rispettivamente una decorazione con una serie di doppi cerchi posti all'interno di losanghe (?) e due figure nimbate che si stagliano sulla fratturata curvatura della calotta[15]. Il bordo circolare dei piccoli cerchi è puntellata da macchie bianche su fondo ocra[16]; il campo della banda conserva sparute tracce che sembrano motivi fitomorfi. La calotta ha subito un crollo nella parte bassa e la caduta di un concio in alto. La banda su descritta delimita una programma decorativo che la calotta solo frammentariamente ha conservato. Si rinvengono due campi nimbati di colore giallo circoscritti da una stretta banda ocra su un campo azzurro (foto 12). Risulta evidente che si tratta di tre personaggi con aureola, forse una *deisis* posta subito all'inizio della discesa del corridoio. L'unico esempio di un tale programma nella vicina geografia è Karacaburun, come si diceva, pur se quest'ultimo è posto in un ambiente ad est attiguo all'antica basilica. Benché lo stato di conservazione di quest'area affrescata è cattivo, si nota tuttavia come l'intonaco affrescato ora descritto si sovrappone ad un supporto di conci che disegnano l'arco;

---

delle finestre, ora parzialmente colme con muratura tarda; lo stato pericolante del muro e l'altezza considerevole impediscono di analizzare da vicino quanto dal calpestio sembra essere una *ekphrasis* marmorea dipinta. Infine una mano muraria posteriore sembra sia intervenuta sull'intero registro superiore di questo muro. Cf. T. Masuda, "Church IV on Gemiler Ada", in *The Survey* 80-1.

[14] T. Masuda, "Greek Inscriptions in the Ölüdeniz – Gemiler Ada Bay Area", in *The Survey* 118-8. L'iscrizione nella *tabula ansata* fu notata anni prima: V. Ruggieri, *OCP* 56 (1990) 492 (epoca medievale).

[15] Richiesto dalla simmetria della calotta, si può ragionevolmente pensare ad un altro personaggio nimbato a destra di quello centrale. Una tipologia medievale simile con un ritorno degli stessi colori è stata già presentata nell'annesso circolare a sud-est della chiesa di Karacaburun: cf. V. Ruggieri, "Il sito bizantino a Karacaburun e i 'Sette Capi' (Licia). Rapporto preliminare 1997-1998", *OCP* 65 (1999) 292-8.

[16] Questa caratteristica tecnica apparirà anche sull'arco della porta nord (foto 13) dell'annesso sud su Karacaören (vedi dopo).

sul faccia vista di quest'arco appare il motivo del "mattone dipinto" in rosso a sottolineare visivamente — non realisticamente — il cammino del giunto. Questo motivo appare a piene mani in ambedue le isole (ed anche sulla vicina terraferma), per cui la sua presenza qui non crea sorpresa giacché tutti gli archi del corridoio sono disegnati in modo simile[17].

Quanto accade alla prima grande deviazione[18] del corridoio in discesa ha qualcosa di monumentale. La facciate dei due archi di accesso, provenienti da nord e da sud[19], aumentano in altezza la loro imposta rispetto agli altri archi[20]; in aggiunta, i rispettivi stipiti interni ed esterni sono segnati da grandi croci in rosso con aste espanse racchiuse in riquadri di color ocra intenso (foto 15). La conservazione dei muri e delle croci su di essi è molto precaria, benché una ben visibile lettura dei diversi strati di intonaci dipinti può essere offerta. Il "mattone dipinto" relativo al falso giunto fra i conci fa parte dell'originale arriccio; su di esso si stende l'altro intonaco affrescato che ricopre i piedritti con le croci continuando sui muri. Non vi sono indicazioni tali per verificare la cronologia di questa posteriore stesura di affresco che, sia detto, non appare in nessuna altra parte del corridoio. Si potrebbe pensare che sia cronologicamente legata al ciclo visto già nella prima calotta per la discesa[21].

Su questa stesura affrescata che interessa i muri sono state apposte due *tabulae*, speculari sui versanti murari. Ambedue portavano iscrizioni d'epoca medievale; di esse solo una si è conservata, dipinta come *tabula ansata* e circoscritta da una sottile banda rossa (foto 16). L'inspessimento dell'intonaco è causato dalla sovrapposizione di quello medievale (dell'iscrizione) sulla precedente stesura affrescata. La caduta di larghe sezioni della *tabula* ha messo a luce infatti l'intonaco precedente posto sull'arriccio. Una nota

---

[17] Il lungo corridoio voltato mostra evidenti fasi murarie avvenute in tempi differenti; su questo problematico avvicendamento costruttivo e tecnico non si parlerà in questa sede.

[18] Difficile resta anche la spiegazione sul motivo che ha indotto i costruttori a deviare l'asse di camminamento del corridoio. Una probabile ipotesi sembra possa essere la pre-esistenza di tombe sull'area interessata a tal punto da richiedere uno spostamento del cammino.

[19] A nord si stende parte dell'area residenziale che scende fin verso l'atrio della Church IV, mentre a sud si va verso isolati edifici privati e area funeraria.

[20] È da supporre che anche questo incrocio sia sormontato da una calotta o da una cupola? Di certo a terra si nota un grande ammasso di crollo che va ben oltre quanto la caduta di una calotta poteva apportare. Nel crollo si sono notati due grandi blocchi di muratura con larghi frammenti di affresco (con colori di ocra, azzurro e verde); su di essi si stendevano due strati di intonaco affrescato (foto 14).

[21] Resta tuttavia da chiedersi: il corridoio aveva una stesura di affresco lungo tutta la sua lunghezza o erano interessate solo particolari aree per specifiche ragioni? Ci sembra altamente difficile pensare ad un completo decoro affrescato dell'intero corridoio che avrebbe richiesto un dispendio economico non indifferente. A quanto analizzato *in situ* solo le parti da noi indicate recano una mano d'affresco che insiste sull'arriccio originale; questo è visibile per lunghi tratti e conserva le antiche stilature.

d'un certo interesse riguarda questa iscrizione. L'impaginazione epigrafica prevedeva la stesura di una grande croce in rosso, dipinta in posizione centrale, che condizionava l'andamento e la lunghezza del testo. La tonalità del colore e la tipologia della croce richiamano quanto si è visto sulle croci dei piedritti: vien da pensare ad un unico momento decorativo. Se, dunque, l'iscrizione accerta la mano medievale all'opera in questa cruciale sezione del corridoio voltato, resta ignoto il motivo che ha spinto gli abitanti ad un ripristino, fosse anche parziale, d'una sezione del cammino.

La vicenda architettonica e decorativa del lungo corridoio voltato che elegantemente unisce la Church III alla IV credo possa essere posta in tre diversi momenti cronologici. Le differenti fasi sono perfettamente chiare, non altresì le ragioni. Al tempo della sua progettazione (inizio-metà VI secolo) e realizzazione, il corridoio rappresentava la strada per antonomasia dell'intera città; a questa primaria funzione di planimetria urbana non mi sembra alieno il legare anche una funzione processionale che unisse i grandi poli ecclesiastici posti sulla sommità e sulla sella dell'isola. *A latere*, questa strada riceveva un innesto laterale proveniente da nord e al tempo stesso immetteva alle necropoli, di cui una si stendeva a sud del corridoio e l'altra, più estesa sull'area orientale dell'isola[22]. Dopo l'evidente abbandono della città nella seconda metà del VII secolo, il corridoio ridiventa funzionale nell'XI-XII secolo evidenziando, in parallelo con la originaria decorazione adiacente alla Church III, una serie di affreschi di natura religiosa; esso, comunque, serve a raccoglier una viabilità che non solo viene dal sommitale nord, ma anche alla seguente variazione di quota segnalata da croci sugli stipiti dell'incrocio viario. La totale differenza di natura e tecnica rilevabile infine al termine della sua discesa davanti all'atrio della Church IV è difficile da datare; forse al XIII o al XIV secolo sono da ascrivere le specchiature geometriche affrescate nella cappella e le variazioni dell'arco a sesto acuto che immette da nord al sommitale del cammino.

La Church II

Questa chiesa è la seconda che il visitatore incontra salendo dall'approdo a nord-ovest verso la cima della collina di Gemile. L'impianto ecclesiastico ha conservato affreschi, graffiti e diversi interessanti elementi di decoro marmoreo; sfortunatamente la chiesa non è stata né pulita, né scavata dall'équipe archeologica. Quanto qui si presenta è il bel pannello affrescato conservatosi nell'intradosso della finestra meridionale dell'abside (foto 17). Prima di dare informazioni su questo pannello, lo stato attuale

[22] Una delle ultime tombe ad est della necropoli orientale (come "tomba a croce", Ge5 in Filipović, "L'architettura sepolcrale", 166-9) mostra una sostanziosa parte della sua struttura aumentata e rifatta in epoca posteriore, medievale.

dell'abside — quasi del tutto conservato — richiede qualche considerazione. Il pannello affrescato ricopre la *sola* facciata sud dell'intradosso della finestra meridionale: tutte le altre superfici del sistema di fenestrazione non portano alcuna traccia di intonaco[23]. L'approntamento dell'intonaco e dell'affresco risponde perfettamente alla superficie dell'intradosso, quasi a dire che si è intenzionalmente voluto affrescare solo quella sezione della finestra. A questo si aggiunga anche il riempimento della base di tutte le finestre con una doppia fila di pietrame medio, quasi a raggiungere la base delle colonnette binate. Cosa in vero sia accaduto quando si è intervenuto in questo modo resta una domanda irrisolta.

Quanto per analogia si potrebbe chiamare navata sud è in realtà un angusto corridoio ricavato dalla parete rocciosa che sovrasta l'edificio da questo lato; una identica situazione è riscontrabile nella già citata chiesa di Kalabatia. In questa navata, ad est, è stata approntata una dozzinale edicola, con copertura lignea (i fori di incasso per le travi si stagliano ben netti sulla parete rocciosa)[24]. A terra, fra il crollo che copre l'angolo sud-est restano parzialmente in piedi due muretti che formano due distinti "loculi", a loro volta coperti. Nulla vieta di pensare che si tratti realmente di due sepolture[25], ma d'epoca tarda, circondati da minute tracce di affreschi sparse sulla parete rocciosa e delle quali restano poveri lacerti. Da quanto brevemente detto si evince immediatamente lo stato più che problematico sull'evoluzione che questo edifico ha avuto in epoca medievale quando si è ritenuto aprirlo nuovamente al culto. Anche se si volessero armonizzare i dati or ora illustrati e credere che l'edificio intero avesse conservato una sua funzionalità, pur riducendo ampiamente lo spazio liturgico, non si vede il motivo per cui si è affrescato solo un intradosso (pur se questo, a sud, era prossimo all'edicola medievale).

Questi sono i dati relativi al pannello affrescato con un arcangelo: alto 1,35 m; largo 0,90 m; la banda rossa che circonda il pannello è larga 2,5 cm; lo spessore dell'intonaco si aggira mediamente fra 10-18 mm sulla sottostante superficie del muro. L'intonaco conserva una natura farinosa, con

---

[23] Questo dato, ovviamente, non esclude a priori che vi fossero affreschi medievali il cui intonaco sia stato completamento asportato dagli agenti atmosferici senza lasciarne traccia. Ampie superfici intonacate sono invece presenti nella conca absidale, ben conservata: si trattava certamente di un programma musivo ora perduto. Su questo tema si veda il caso affrescato di Kalabatia, vicino al nostro territorio: cf. A. Zäh, "Ergebnisse einer kunsthistorischen Forschungsreise in Anatolien", *JÖB* 57 (2007) 255-262 con fig. 6 e foto 25.

[24] Questo dispositivo, tuttavia, non è stato posto in pianta dall'équipe giapponese che ha tracciato lo stilobate nord, essendo l'area a sud completamente coperta dal crollo.

[25] Conviene ricordare che l'interno della Church III ha avuto una funzione funeraria già dalla fine del X sec.: cf. Sh. Fukunaga, "Burials after the Abolition of Church III", in *The Island of St. Nicholas* 75-82 ed ivi anche T. Masuda, "Coins", 234-5.

inerti più grandi e vari (grigi, neri), molto poroso con pietrisco di 4-8 mm che indica a mio avviso una fattura tarda. I colori sono ancora discernibili, benché il volto e parte del corpo sono stati barbaramente scalpellati. Il pannello ha un campo azzurro e su esso si stacca il manto ocra bruciato del mantello e un giallo arancione della tunica; anche i calzari, benché irriconoscibili, sembrano pennellati con l'ocra. La figura appare in una ieratica fissità e il panneggio si limita all'essenziale: la pieghettatura nella discesa laterale del manto e della tunica — quest'ultima tenuta ai fianchi da una cintura — è pennellata dai toni di calce bianca sull'arancione. Il braccio destro è piegato in avanti ma la caduta della pellicola non lascia intuire l'azione della mano (forse in atto di saluto o di benedizione). Il lavoro fatto sulle ali mostra una certa perizia (foto 18). Il bordo esterno dell'ala e le nervature interne sono disegnate con un tono più intenso di azzurro che costituisce il tono dominante. Singolare è il tratteggio attuato per le piume: segmenti bianchi triangolari disegnano il piumaggio sul campo azzurro offrendo l'illusione di una vaga trasparenza. Il disegno delle ali, tuttavia, richiama la rigidità dell'intera composizione; il contorno superiore dell'ala, nel suo distacco dal corpo, è maldestro nelle piegature. L'affresco è medievale e credo posteriore a quelli della cappella ad est della Church III. Sodini proponeva tempo addietro una data nel XIII-XIV secolo, che ritengo abbastanza plausibile[26].

L'annesso sud della basilica su Karacaören

Sulla cima della piccola e pietrosa isola di Karacaören, originaria parte dell'intero centro focalizzato su Gemile, si erge una grande basilica a tre navate. A sud, la basilica è affiancata da un grande annesso ecclesiastico (ca. 16 per 5,5 m), absidato, legato alla chiesa attraverso due porte a nord e un'altra porta immetteva in ulteriori ambienti spostati rispettivamente ancora a sud[27]. Questa sala aveva originariamente una funzione liturgica; certamente doveva essere utilizzata nello svolgimento della liturgia battesimale avendo ad ovest la sala col fonte legata col tramite di una porta[28]. Essa

---

[26] J.-P. Sodini, "Restes byzantins au sud de Fethiye (Makri, Telnessos) en Lycie occidentale", in *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, Αθήνα 1992, II, 560.

[27] Sugli annessi liturgici, cf. Ph. Niehwöner, "Spätantike Reliquienkappellen in Lykien", *JAC* 48/49 (2005-2006) 77-112.

[28] Per una migliore lettura si dica che l'arco della porta che immette nel battistero, ad ovest, conserva ancora uno strato di intonaco originale con su il "mattone dipinto" in rosso a sottolineare il giunto (vedi foto 13). In questo caso, tuttavia, non solo il giunto ma anche tutto l'estradosso dell'arco è stato dipinto in rosso con una doppia incisione sulla malta; ambedue questi motivi (mattone ed estradosso), ancora, recano come ulteriore segno decorativo le perline bianche, gocce di colore bianco, sul campo rosso. Stando così la decorazione dell'ossatura muraria dell'arco, sembra che probabilmente debba pensarsi che essa originariamente sia

inoltre possiede una sua eleganza architettonica grazie alla corsa di archi ciechi posti sul registro alto del suo muro nord[29].

La sezione orientale presenta un'abside con due nicchie su ambo i lati; quella meridionale versa in un pessimo stato di crollo[30]. Quanto è relativo al nostro scopo è visibile sullo stipite sud del cilindro absidale e sulla adiacente sezione sud del faccia vista dell'arco della calotta[31]. Lo stipite conserva, pur se in cattivo stato di conservazione, un pannello affrescato alto 1,10 e largo 0,53 con una banda rossa di chiusura larga 3 cm (foto 19). Il santo, di cui purtroppo misconosciamo il nome, conserva un'aureola dal diametro di 22 cm, di color giallo su campo azzurro. Lo spessore dell'intonaco si mantiene mediamente sui 12 mm, di color biancastro, di natura farinosa, con rilevanza di inerti grigi molto minuti; si preserva uno stato di intonachino di ca. 2 mm. La decorazione affrescata continuava sull'estradosso dell'arco della calotta, entrando anche parzialmente in abside. L'estradosso mostra una decorazione all'interno di una doppia banda ocra di 3 cm di diametro, intercalata, sembra, da segmenti radiali (foto 20). I campi creatisi fra questi segmenti conservano tracce di azzurro, arancione ed ocra. Il bordo interno della calotta era chiusa da un'altra banda ocra larga 5 cm, e sparute tracce di azzurro sono ancora visibili sull'intonaco absidale.

I Graffiti

La Church II di Gemile conserva un corridoio voltato che dal lato nord dell'abside entra snodandosi dietro lo stesso abside[32]. Le pareti di questo

---

rimasta a vista e non coperta ulteriormente con un altro strato di affresco. Ad una data non determinabile, tuttavia, e, si crede, diversa dalla mano medievale di cui si dirà, tutto l'annesso ha ricevuto una copertura con intonaco grigio ancora oggi in parte conservatosi. Questo tipo di intonaco copriva ovviamente anche l'arco di cui si è parlato.

[29] Cf M. Nakajima, "The Baptistery and the Chronology of Construction of the Karacaören Complex", in *The Survey* 93-103 e ill. 2 e K. Asano, "Basilica on Karacaören", *ibid.* 85-89. Non è nostra intenzione entrare in una analitica discussione sulle fasi costruttive di questo annesso e relativi ambienti ad esso collegati; bisogna, tuttavia, evidenziare come l'elegante corsa di archi ciechi sul muro nord non rispetta la simmetria con i sottostanti archi delle porte a nord che immettono in chiesa (non v'è una simmetrica corsa di archetti sul muro sud dello stesso annesso). È forse da pensare ad un'aggiunta architettonica posteriore?

[30] Un alto segmento murario sovrasta in altezza il crollo ed è posto di fronte allo stipite affrescato. Non v'è un simmetrico muro a nord che faccia pensare ad una divisione dell'aula in tre navate, quanto piuttosto ad un muro di chiusura dell'area absidale.

[31] Lo stipite nord dello stesso cilindro portava anch'esso tracce di intonaco affrescato, sfortunatamente del tutto caduto; ciò sta ad indicare l'uso completo di questa sezione dell'aula in epoca medievale.

[32] Il corridoio è voltato e si ferma in effetti dietro il muro di quanto possiamo ritenere sia la navata meridionale; al termine del corridoio v'è una forma di mensa; la sezione centrale della volta è stata rifatta, abbassando la luce ma conservando le imposte originali. Un simile

corridoio absidale sono tappezzate da graffiti di navi, di animali (delfini, pavoni), nonché di varie figure umane. Probabilmente la funzione che questo corridoio ebbe inizialmente fu quella di *skeuophylakion*, certamente non accessibile ai laici al tempo della originale attività di tutto l'edificio; l'esserci materiale graffito sulle sue pareti, credo che possa esser accaduto quando fu interrotto per la prima volta l'uso liturgico dell'intero edificio essendo stata la chiesa abbandonata. L'uso liturgico parziale dell'edificio credo possa essere legato a S. Nicola. I graffiti sono degli ex-voto figurativi che i naviganti incidevano durante la loro visita al Santo facendo così di questo anfratto un piccolo sito di pellegrinaggio. Si tratta probabilmente dell'ultima vitalità religiosa sull'isola prima che si attuasse il definitivo spostamento abitativo verso Makri-Levissi.

È d'una certa importanza chiarire la questione della cronologia di questi graffiti. Stranamente essi sono stati datati dall'équipe giapponese in concomitanza con la costruzione della chiesa, a dire nel VI secolo[33]. Che lo *skeuophylakion* è rappresentato da questo corridoio scavato nella roccia della collina e terminante ad est con una specie di panca (un simile espediente è rinvenibile anche nella Church I, a nord-ovest dell'isola) è dovuto essenzialmente alla natura del terreno che non permetteva altre soluzioni (la chiesa è a tutti gli effetti quanto il Licia vien detto *Felskirche*) ed è coevo certamente alla costruzione della chiesa. Altra faccenda è invece la sgraffiatura delle pareti, come il rifacimento della volta appiattendola. L'accesso a questo ambiente liturgico (*skeuophylakion*) non era assolutamente permesso a laici, né tanto meno a naviganti, in quanto luogo legato alla conservazione di oggetti liturgici. Ritengo che la sua "apertura", il suo uso profano impiegato anche dal semplice laico sia da pensarsi quando la chiesa venne inizialmente abbandonata, credo verso la fine del VII secolo. Un ulteriore passo in avanti ci porta a ponderare quanto determinati graffiti, ragionevolmente databili, riescono ad indicare. A parte qualche raffigurazioni di stilizzati delfini, ben disegnati pavoni ed enigmatici personaggi che presi in sé sono difficilmente databili[34], gli unici soggetti che possono esser inqua-

---

procedimento costruttivo si nota anche nella sezione voltata all'ingresso nord, da dove si entrava in chiesa. Anche in questa struttura, elegante ed imponente, si ha lo stesso fenomeno del rifacimento della sezione centrale della volta.

33 "... there are no signs of later re-application of mortar; the graffiti can be dated to the period of the chapel's [si tratta del corridoio voltato con panca finale che essi credono sia una cappella], and because the bedrock was cut around the apse, the chapel and the church were probably built at the same time. Therefore, the graffiti are of the same date as the church": T. Masuda - Y. Sakurai, "Graffiti of Church II in Gemiler Island", in *The Island of St. Nicholas*, 188. La pianta di tutto l'impianto ecclesiastico in *The Survey* fig. 5.

34 T. Masuda, "Inscriptions", in *The Island of St. Nicholas* 244, fig. 346 copiò un'iscrizione, illegibile, le cui lettere mi sembrano tuttavia molto tarde (non vidi).

drati cronologicamente, pur se a volta con approssimazione a causa della lenta evoluzione della tipologia degli scafi, sono le navi[35]. La presenza di navi graffite porta inevitabilmente ad una connessione con il mondo del mare, e Gemile era una tappa molto battuta non solo nella tarda antichità — testimoniata anche da iscrizioni — ma anche in periodo medievale, come testimoniato dai Portulani. Inoltre, se la cappella presso la Church III di cui prima s'è parlato non ha conservato nulla che possa esser riportato a S. Nicola, la Church II ritenne il grande affresco del Santo (con iscrizione) sullo stipite della porta che immette in chiesa da nord, sotto la grande struttura voltata. Questa volta che copre l'accesso in chiesa, come si ebbe a dire altrove, è stata ribassata alla stregua di altri forme voltate presenti sull'isola e penserei ad una mano medievale in questi ripari.

Quanto segue è una lista dei graffiti delle navi, degli animali e dei personaggi. La coesistenza sulla stessa parete, la vicinanza e spesso sovrapposizione di questi differenti soggetti, spesso in un'unica scena o nel ristretto spazio del registro graffito mi porta a ritenere una loro unità di senso e credo per un buon gruppo d'essi anche un'unità di esecuzione. Pur se non v'è assoluta certezza nell'unire alcune unità graffite, vi sono tuttavia casi ove all'imbarcazione s'accosta uno o più personaggi, o un delfino accompagna da presso la nave o, meglio ancora, quando una figura umana sta ritta sulla coperta. La dimensione di questi graffiti è molto varia; si arriva da una lunghezza dello scafo di 45 cm (con un'aggiunta di altri 35 cm per le pale del timone) ed un'altezza di 45 (inclusa la vela e la maestra) ad un minimo di ca. 25 cm. I pavoni e i delfini hanno dimensioni più ridotte (7-9 cm), mentre i personaggi in piedi vanno da 10 a 12 cm. La serie delle navi che segue riporta i casi meglio conservati o dove la caduta di malta non impedisce di vedere gli elementi costitutivi del nudo scafo. Prima di elencare le caratteristiche delle navi necessita dire qualcosa a proposito della vela che come tipologia ha aperto da anni una discussione fra gli addetti relativa alla evoluzione tecnica dell'apparato e alla sua terminologia. La vela nei nostri casi è singola, retta da un solo albero di maestra; sono chiari i due pennoni, ma la sua forma si avvicina alla tipologia trapezoidale non essendoci i requisiti per una vela quadrata o perfettamente latina[36]. Esclu-

[35] Non è mia intenzione, né di mia competenza un'analisi dettagliata e comparativa di ciascun scafo. Il mio intento è di portare questi graffiti alla conoscenza di ricercatori appropriati vista la loro unicità, quantità d'insieme, nonché il crescente pericolo che essi possano esser cancellati da turisti. Accennai a questo fenomeno graffito in Ruggieri, "Lebissos, Makré, Markiané", 147, figg. 1-3.

[36] L'evoluzione è lenta prima di arrivare ad una ben chiara definizione di vela latina attrezzata propriamente; non riesco a rinvenire in effetti la presenza di una vera antenna (lateen yard) nel graffiti. I termini della questione e la loro evoluzione sono rinvenibili in: Z. Friedman - L. Zoroğlu, "Kalenderis Ship. Square or Lateen Sail?", *The International Journal of Nautical*

dendo la vela quadrata e considerando, benché distorta dalla prospettiva del graffito, che il pennone superiore assume sempre un andamento obliquo, direi che la forma delle nostre vele richiami il trapezio e si avvicina a quella chiamata da Whitewright *quadrilateral settee sail*.

Nave 1 (foto 21) — Nave militare equipaggiata con due bastioni, forse in legno, a prua e a poppa. I quattro tratti a poppa indicano le coppie di pale per governare la nave e ben visibile, in aggetto sotto la prua e legato strutturalmente alla chiglia è lo sperone. Una doppia drizza collega il pennone superiore per issare la vela — sembra che l'innesto sia sul punto di trozza; una sartia lega la maestra alla prua. La vela, anche se malamente disegnata a prua richiama la *quadrilateral settee*. In cima all'albero si trova un uncino aperto (è chiuso nel mosaico di Kalenderis [foto 22] e nel graffito ai Kellia), sulla facciata del fasciame esterno dell'ossatura dello scafo si notano dei rafforzi triangolari. Credo che si possa ancora intravedere lungo la fiancata una trave (un baglio?) che collega longitudinalmente l'ossatura dell'imbarcazione; leggermente in alto sulla trave della chiglia, marcata questa da una doppia incisione, si aprono a prua e a poppa due aperture circolari (per le ancore?). Il disegno dello scafo propende per una forma allungata, più idonea per le manovre militari (la vedremo anche nella nave 2), e sembra che sul ponte, infisse sull'orlo dell'ossatura dello scafo, vi fosse un parapetto. Il disegno delinea bene l'andamento dell'albero maestro con spessore più largo prossimo alla scassa fino a restringersi in alto (di simile anche nelle navi 3-4). Come data si propone l'XI-XII secolo [Masuda – Sakurai A7][37].

Nave 2 (foto 23) — Anche questo naviglio sembra essere militare. Lo scafo allungato termina a prua con uno sperone che strutturalmente allunga irregolarmente la chiglia. In questo caso la figura della vela è molto chiara e risponde alla *quadrilateral settee*. Si nota il pennone superiore e le due sartie[38] legate a prua e a poppa. Due sono le coppie di pale per il timone, mentre la maestra sostiene una croce. Anche in questo caso, un'incisione molto limitata a prua sembrerebbe alludere ad un bastione. Come data si pensa al VII-VIII secolo [Masuda – Sakurai B1][39].

Archaeology (in seguito come *IJNA*), 35/1 (2006) 108-116; J. Whitewright, "The Mediterranean Lateen Sail in Late Antiquity", *IJNA* 38/1 (2009) 97-104.

[37] Segnalo, alla fine della descrizione, l'indicazione del disegno nella pubblicazione giapponese. Per questo caso, la riproduzione fotografica offerta da Masuda – Sakurai (fig. 251), come anche espresso nel testo (p. 190), sembra disegnare una piccola croce che sovrasta in cima alla maestra. Se non vado errato, questa incisione di croce, staccata dall'uncino, non appartiene al graffito.

[38] Queste due cime crederei che siano da interpretarsi come sartie, piuttosto che come drizze. Quella a sinistra della foto ha un doppio tratto di incisione.

[39] Questa imbarcazione reca sulla coperta la figura di un personaggio; vedi dopo.

Nave 3 (foto 24) — Si delinea abbastanza nettamente la forma a guscio dello scavo, allargato e rafforzato lateralmente con bagli. Due sartie tengono il pennone legato alla maestra; questa, incisa con due tratti paralleli, termina in alto con una croce. Il timone è reso con tre linee a poppa che, invece d'esser oblique allo scavo, si allungano parallelamente ad esso. Molto ben disegnata è la cabina a prua, perfettamente delineata con il suo tetto sporgente[40]; sembra che vi fosse anche un'altra cabina (?) a poppa. Sempre a prua, sulla fiancata si nota l'apertura circolare, forse per l'ancora. La vela, della stessa tipologia, sembra, per distorsione, che s'attacchi alle estremità dello scafo fuoriuscendo dalla prua (anche nella nave 5). Lo scafo presenta un allargamento del ponte e della stiva, indicando la nave come oneraria. Come data si propone un'oscillazione, considerando la caratteristica tipologica protrattasi a lungo, tra la fine del VII e il IX secolo[41] [Masuda - Sakurai A1].

Nave 4 (foto 25) — L'ossatura della nave presenta uno scafo a guscio (diventa sempre più comune) — richiamo alla natura oneraria dell'imbarcazione — con vela dello stesso tipo delle precedenti, con due sartie rispettivamente a prua e a poppa[42]. L'albero di maestra reca in alto un uncino, mentre la prua si prolunga in avanti assottigliandosi in alto (stranamente non v'è la presenza del timone). Il graffito, così come pervenutoci, reca delle strane anomalie nel disegno, quali ad esempio la mancata scassa sul fondo del ponte e il doppio (?) pennone inferiore[43]. V'è un'incisione che corre longitudinalmente sulla coperta terminante a prua con una struttura in alzato che farebbe pensare ad una cabina. Il disegno ha delle chiare rassomiglianze con il mosaico della nave a Kalenderis, ma è anche vero che come tipologia questa diventa molto comune nei secoli seguenti. La data oscilla, dunque, fra il VII e XII secolo [Masuda - Sakurai B1 ship a].

Nava 5 (foto 26) — L'ossatura dello scafo assume perfettamente la forma a guscio, rialzato e ristretto a prua, caratteristica che ritroveremo in modo esemplare nelle navi 7-8. L'albero di maestra, disegnato con doppio tratto, è monco in alto dovuto a caduta di malta; la vela è la stessa come

---

[40] La cabina di prua è presente nella ricostruzione del relitto di VII sec. a Yassi Adası: cf. G. F. Bass and F. H. van Doornick, *Yassi Ada: a Seventh-Century Byzantine Shipwreck*, College Station 1982.

[41] A parte l'esempio di Yassi ada, si veda anche il *Par. gr. 510*, f. 3 del IX sec.; invece della croce si ha un uncino sulla maestra.

[42] Vien da dire che probabilmente il presente graffito si sovrappone ad un altro, se le incisioni in alto a destra della vela fan parte di una precedente alberatura (la nave 6 si trova a sinistra, abbastanza vicina).

[43] A meno che non si intende come non finita la rigatura verticale della vela, cosa abbastanza probabile.

anche le sartie. Alcuni tratti accennano forse a strutture che si alzavano in coperta; anche in questo caso manca il tratto per il timone di poppa. Esempi di questo scafo sono riscontrabili nello *Skylitzes* madrileno e a Serçe[44]; come data si propende per l'XI-XII secolo [Masuda – Sakurai B4].

Nave 6 (foto 27) — Il graffito è molto incerto nella sua stesura e per quanto si può ricavare da un'analisi autoptica anche estremamente disordinato nelle proporzioni. Lo scafo, con prua a destra nella foto e a guscio, è di gran lunga più grande a quanto registra l'altezza della maestra; questa termina con una croce. Quasi certamente si ha una sovrapposizione di graffiti[45]. La vela è irriconoscibile, mentre a poppa si ha probabilmente una cabina e una sezione triangolare della stiva. Come data si propende all'XI-XIII secolo [Masuda – Sakurai B1 ship b].

Navi 7-8 (foto 28-29) — Questi due graffiti ci consegnano l'ossatura dello scafo con prua assottigliata. Accenni di cime che scendono sulla coperta (nave 8) lasciano pensare al sistema della vela che non trova riscontro in alto. Come data si propende per la fine del XII secolo [Masuda – Sakurai B3].

Riassumendo quanto detto per i singoli graffiti[46], la documentazione rinvenibile nella Church II ha consegnato una rassegna di scafi che abbracciano un epoca medievale alquanto lunga, dal VII al XIII secolo. In genere si sono rinvenuti i seguenti dati: 1) un albero di maestra terminante con una croce o una forma uncinata; 2) l'albero è tenuto da due cime (sartie); 3) il governo della nave si affida a due coppie di pale poste diagonalmente in mare a poppa; 4) la vela ha assunto la sua tipologia *quadrilateral settee sail* e si riscontra sempre ben graffito il pennone superiore; 5) presenza di una cabina a prua; 6) navi militari con scafo più stretto e allungato; 7) navi onerarie con scafo allargatoi a guscio, a volte anche rafforzato all'esterno.

Se, come sembra, la Church II fu dedicata a S. Nicola e la sua ripresa liturgica continuò fino al tardo medioevo, può aver causato la nascita di una forma di pellegrinaggio per nautici che solcavano quella rotta. Vi sono vari

---

[44] M. Harpster, "Designing the 11th-century AD vessel from Serçe Limanı", *IJNA* 39/1 (2010) 44-55.

[45] Più in alto della maestra è graffita una croce che tuttavia sottosta a due linee curve che partone dalla prua della nostra nave.

[46] Per la collocazione cronologica, oltre a quanto riferito prima, si veda inizialmente: R. Gardiner (ed.), *The Age of the Galley*, London 1995; L. Bash, "La felouque des Kellias", *Neptunia* 183 (1991) 3-12; P. Pomey, "The Kalenderis Ship: a Lateen Sail", *IJNA* 35/2 (2006) 326-9; J. Flatman, *Ships and Shipping in Medieval Manuscripts*, London 2009; G. Makris, "Ships", in *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A. Laiou, Washington 2002, vol. I, 91-100.

delfini (foto 30), schizzati in forma molto elementare e pavoni più curati, tuttavia, nel disegno che accompagnano il novero delle imbarcazioni (foto 31-32). Accanto a questi animali si sono notati anche sparute figure di persone che sfortunatamente non sono accompagnate da iscrizioni. L'équipe giapponese ha visto un collegamento con S. Nicola individuato nel busto ritto in coperta nella nave 2 con vela come background — è indubbio che in almeno due casi vi sia un'aureola a circondare il capo di un personaggio, ma non di quello sulla nave, tuttavia. Sembra strano come quest'uomo (foto 33), dal viso allungato e per tre quarti ritto sulla coperta non abbia né un'aureola, né una ieratica posizione nella composizione graffita. V'è ancora un uomo in piedi, la cui testa sfortunatamente è erosa, senza aureola ed avvolto in un manto con pieghettature circolari che scendono fin verso le caviglie (foto 34). Di gran lunga più interrogativa è invece una composizione dove appaiono due nimbati ed un terzo personaggio accovacciato a terra. Credo che benché vicine, le figure facciano parte di due diversi momenti narrativi (foto 35). Il primo uomo sulla sinistra, nimbato, è ritto in piedi con il viso allungato e veste un manto che gli scende ai piedi con pieghettature quadrangolari (foto 36). La curva assunta dal braccio destro può alludere ad una benedizione, mentre resta cancellato il sinistro. La seconda scena racchiude un personaggio, anch'esso nimbato, leggermente obliquo rispetto a chi vede, col braccio destro alzato e volto verso chi giace a terra (foto 37). Una tunica stretta e lunga scende fino ai piedi ed è disegnata con quadrettature. L'altro personaggio della scena giace a terra, accovacciato e coperto da un manto disegnato con rilievi curvilinei che lasciano scoperti la spalla e il collo. I Giapponesi tendono a leggere in questo schizzo la scena dell'Annunciazione che, da parte mia, vedo ben lontana considerando la figura maschile accovacciata; forse verrebbe da pensare, considerando il luogo del rinvenimento, a qualche miracolo operato da S. Nicola.

Gemile e la vicina isola di Karacaören necessitano una ben più lunga e dettagliata analisi di quanto queste note possano offrire. La ricchezza di queste due isole è ben più sorprendente se si considera che come *pendant* ai tappeti musivi pavimentali in tutte le chiese, le absidi rispondevano con mosaici parietali. La documentazione scultorea in marmo, in gran parte di importazione costantinopolitana, è stata solo parzialmente presentata agli studiosi. Agli affreschi tardo antichi, già in precedenza pubblicati, si è voluto così accostare la continuità pittorica d'epoca medievale che sorprendentemente ha condotto la vita bizantina sull'isola fino al XIII secolo. Purtroppo la documentazione medievale è frammentaria, rovinata dai crolli avutisi durante i secoli e dalle rovinose scalpellature perpetrate soprattutto nel secolo passato. Resta enigmatica la vita e la funzione che ha avuto il lungo corridoio voltato che legava la cima dell'isola con il complesso ecclesiasti-

co ed abitativo sulla sella ad est; esso certamente spiegava un programma pittorico sia in epoca antica come in quella medievale rispondendo alla diversa viabilità e funzione che ebbe nei secoli. Premeva, comunque, documentare il patrimonio pittorico medievale che s'innesta nell'epoca in cui l'isola, o meglio la Church II, diventa un punto di pellegrinaggio centrato su S. Nicola. I graffiti delle navi, soprattutto, hanno documentato la presenza dei naviganti, dei loro *ex-voto* espressi con disegni volenterosi d'affidare al Santo il benessere del viaggio e la speranza della loro incolumità. Se non vado errato, la documentazione graffita delle imbarcazione rappresenta un sostanzioso, se non il più consistente, raccolto di scafi medievali che solcavano la rotta verso Costantinopoli, certamente, ma anche quella che più a nord deviava verso l'Occidente. A dire il vero, il lettore deve esser consapevole che tutto il lato nord dell'isola di Gemile resta praticamente sconosciuto, e questa era l'area commerciale per eccellenza dell'intero centro. La ripida caduta a mare della quota, le sommerse rovine dei moli e le rovinose strutture portuali (magazzini, depositi) spesso sovrastate dai crolli provenienti dall'alto, rendono difficilissimo un survey di questa interessante area portuale. Uno studio futuro, volto a stendere non solo una planimetria delle varie strutture, ma anche ad individuarne una cronologia darebbe un supporto eccezionale a quanto la fase antica e soprattutto medievale dell'isola ha trasmesso con i manufatti architettonici, artistici e graffiti.

Summary

The paper tries to complete the analysis of the frescoed decoration still existing on the Byzantine monuments of the island of Gemile (Lycia) up to the medieval period. Leaving aside the Late Antique frescoes, already published by the author and the Japanese team, the medieval frescoes are analyzed by taking into consideration their historical and architectural context. Urban life reappeared on the rocky island around the 10th-11th cent. and went on until the end of the 13th. Another peculiar and interesting feature has been added to this medieval *facies*, namely the various graffiti of ships scratched on the walls of the eastern deambulatory of Church II. A considerable range of ships, from the early to the late medieval period points out the visit of sailors who wished to seal on the walls their *ex voto* to the Saint, quite possibly St. Nicholas. Albeit briefly, these ships have been described and dated and hence a maritime pilgrimage to St. Nicholas has been ascertained on this Mediterranean route.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

1



2

3



4



5

6

7



8


9


10


11


12


13


14




16



7



18





20

21

22

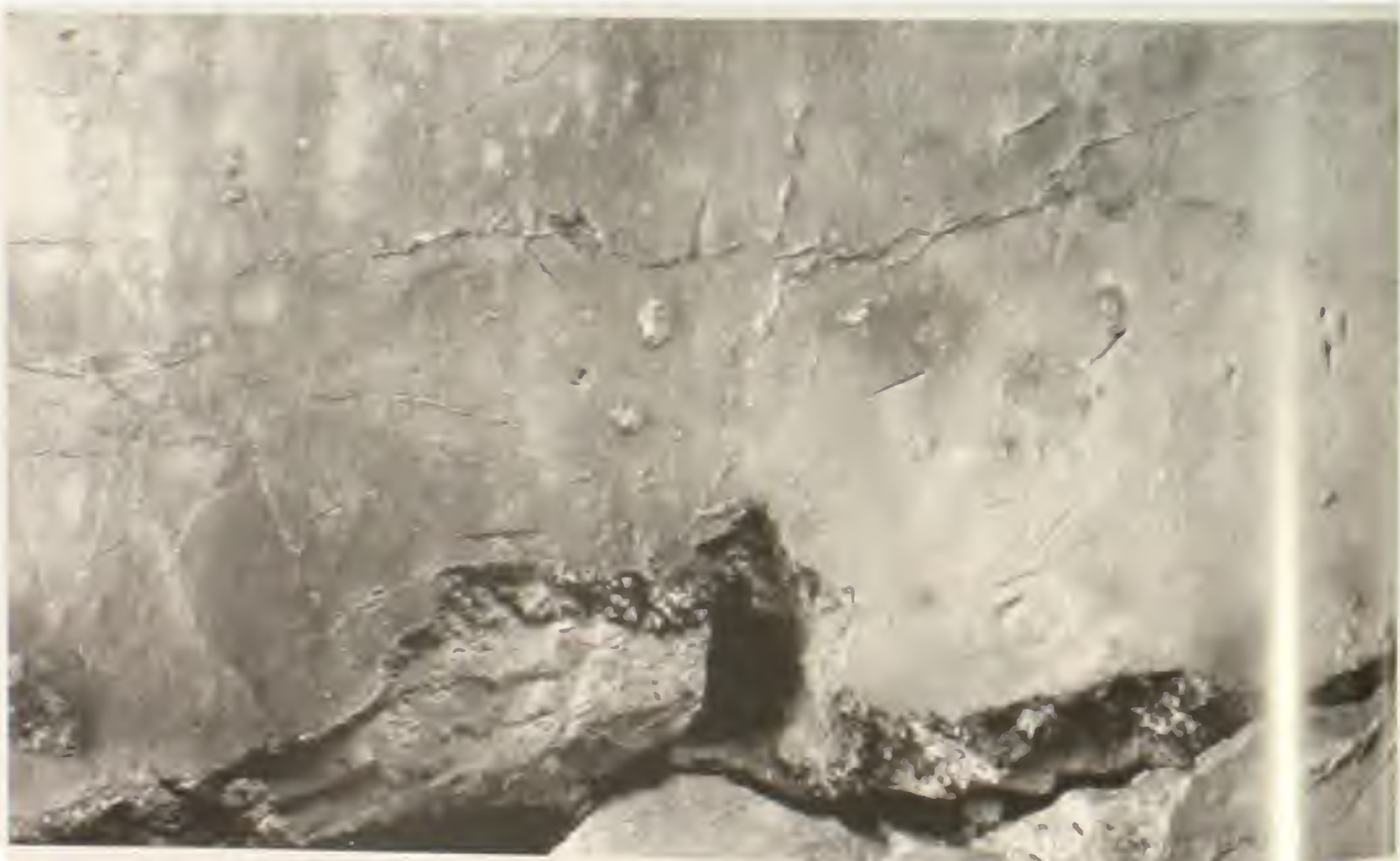
3

24

25

26


27


28

29

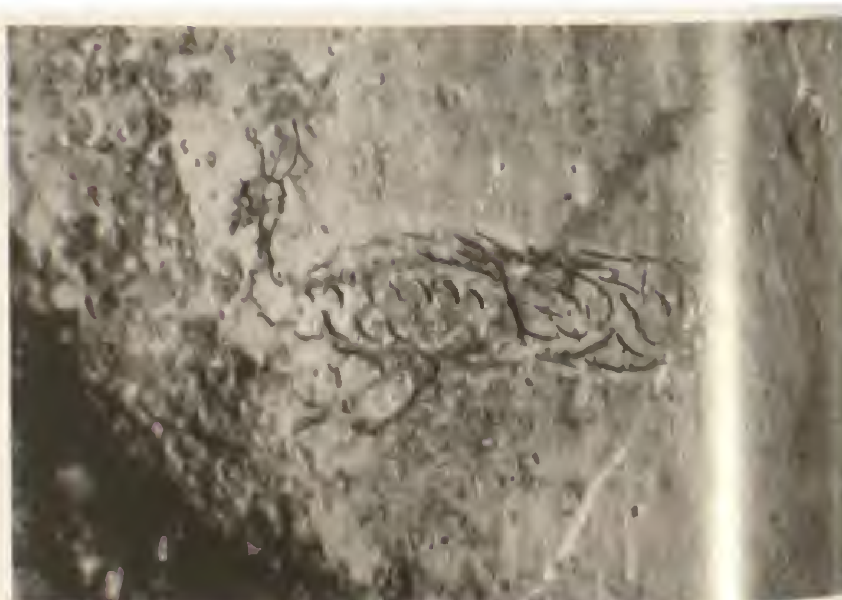


30

31



32



33


34






37

Ulrike Ritzerfeld

Bildpropaganda im Zeichen des Konzils von Florenz: Unionistische Bildmotive im Kloster Balsamonero auf Kreta[1]

Die Reaktion der kretischen Bevölkerung auf das am 6. Juli 1439 beim Konzil von Florenz unterzeichnete Dekret *Laetentur caeli* zur Verkündung der Union zwischen der griechischen und der römischen Kirche ist bislang als durchweg ablehnend charakterisiert worden. Vorausgesetzt wird, dass „[...] the Union of the Churches and the Venetian authorities' efforts to impose the decisions of the Council of Ferrara-Florence were to cause great tumult in the population. The Cretans stubbornly refused to conform to the Florentine term and dynamically expressed their opposition to papal Unionist policy"[2]. Wie generell bei orthodoxen Klöstern in den nach 1204 von Lateinern eroberten Gebieten der Fall, so wird auch das kretische Kloster Balsamonero bislang als Hort der Orthodoxie und der byzantinischen Kultur im Widerstand gegen fremde Besatzer verstanden — und zwar aufgrund spezifischer Details der Wandmalereien in der Kirche. In den bis heute nicht publizierten Fresken im Narthex des Klosters aus dem 15. Jahrhundert befinden sich jedoch Bildmotive, die ganz im Gegenteil als Propagierung der Kirchenunion zu verstehen sind und damit unsere Vorstellung der bereits in den Anfängen gescheiterten unionistischen Bemühungen auf Kreta in Frage stellen[3]. Im Folgenden soll untersucht werden, wie es zu diesem Phänomen kommen konnte. Dazu ist zunächst die Bilddekoration von Klosterkirche und Narthex vorzustellen, bevor in einem zweiten Schritt

[1] Die Entstehung dieses Aufsatzes ist einem Stipendium des Deutschen Studienzentrums in Venedig zu verdanken sowie zahlreichen Hinweisen von Prof. Peter Schreiner und der Bereitschaft von Vassiliki Sythiakaki (13η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων), mir die Besichtigung der Kirche zu ermöglichen. Danken möchte ich außerdem Claudia Marra für die Erstellung der Umrisszeichnungen.

[2] Chryssa Maltezou, *The History of Crete during the Fifteenth Century on the Basis of Archival Documents*, in: M. Vassilaki (Hg.), *The Hand of Angelos, an Icon Painter in Venetian Crete*, Ausst. Kat. Athen, Benaki Museum, 16.11.2010 - 31.1.2011, Farnham 2010, S. 27.

[3] Erstaunlicherweise erwähnt selbst der ansonsten so akribisch genaue Kirchenführer von Gallas, Wessel und Borboudakis die Existenz der Fresken im Narthex nicht. Klaus Gallas - Klaus Wessel - Manolis Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, München 1983, S. 313-321. Die Kirche ist heute nur schwer zugänglich, photographieren ist dort untersagt und es existieren nur wenige publizierte Aufnahmen des Innenraums.

die Geschichte der Institution auf Hinweise befragt und nach dem Verantwortlichen und seiner Verbindung zu den unionistischen Zirkeln auf Kreta gesucht werden soll.

Kirchengebäude und Bilddekor von Kloster Balsamonero

Heute ist von dem idyllisch gelegenen Klosterkomplex außerhalb des Dorfes Worizia im Süden der Präfektur Heraklion nur die mehrteilige Kirchenanlage erhalten (Abb. 1). Deren Baugeschichte ist in vielen Punkten nicht geklärt. Es ist davon auszugehen, dass im Laufe des 14. Jahrhunderts eine der Panagia geweihte Einraumkapelle errichtet wurde. Bis Anfang des 15. Jahrhunderts erfolgte ihre Ausmalung, u.a. mit der für eine orthodoxe Kirche üblichen Heiligenreihe sowie mit Szenen des Akathystos-Hymnus[4]. In einem zweiten Schritt wurde das heutige Nordschiff um ein dem Johannes Prodromos gewidmetes Schiff im Süden erweitert, das im Jahre 1406/7 vollendet war (Abb. 2). Die Außenmauer der Johannes-Kapelle bildet die repräsentative Schauseite der Anlage und ermöglicht den Zugang zu den Kirchenschiffen. Im Jahr 1428 wurde die Kapelle mit der Geschichte ihres Patrons freskiert[5]. Bereits 1426 war der Anlage im Westen querliegend die Phanourios-Kapelle vorgesetzt worden, die 1431 von Konstantinos Eirenikos mit Wundern Christi und Szenen aus der Vita des Hl. Phanourios sowie dem Jüngsten Gericht geschmückt wurde[6].

Verantwortlich für das Bau- und Dekorationsprojekt der Phanourios-Kapelle zeichnet der Abt Ionas Palamas[7]. Es handelt sich um eine für die Geschicke des Klosters und die Gestaltung der Klosterkirche prägende Figur, die mit Einführung eines neuen Kultes die Blütezeit der Einrichtung einläutete[8]. Palamas etablierte das Kloster als Zentrum der um sich

---

[4] Borboudakis – Gallas – Wessel (Anm. 3), S. 314, datieren die Kapelle auf das Jahr 1328. Manolis Borboudakis, *Ἡ τέχνη κατὰ τὴ Βενετοκρατία*, in: N. Panagiotakis (Hg.): *Κρήτη. Ιστορία καί Πολιτισμός*, 2 Vol., Heraklion 1988, Vol. 2, S. 231-288, hier S. 251, datiert ihren Bau auf das Jahr 1400.

[5] Eine Inschrift im östlichen Bogen zwischen Süd- und Nordschiff nennt das Datum 1406/7, eine Inschrift im westlichen Bogen zwischen den Schiffen belegt als Datum der Ausmalung das Jahr 1428. Giuseppe Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, Venezia 1905-1932, Bd. 4, S. 540; Stephanou Xanthoudidis, *Χριστιανικαί επιγραφαί Κρήτης*, Athen 1903, S. 141.

[6] Eine ausführliche Inschrift im Durchgang zwischen Phanourios-Kapelle und Narthex nennt Gründungsdatum sowie Zeitpunkt und Verantwortliche der Ausstattung. Gerola (Anm. 5), Bd. 4, S. 539; Xanthoudidis (Anm. 5), S. 139; Gallas – Wessel – Borboudakis (Anm. 3), S. 313-314.

[7] Die Inschrift im Durchgang zwischen Phanourios-Kapelle und Narthex nennt den Abt. Gerola (Anm. 5), Bd. 4, S. 539; Xanthoudidis (Anm. 5), S. 139.

[8] Ausschlaggebendes Ereignis war die gelungene Befreiung von vier von Piraten gefangenen kretischen Priestern. Abt Ionas reiste zu diesem Zweck nach Rhodos, wo er mit dem Phanourios-Kult in Berührung kam. Der Legende nach war dort in einer Kirchenruine ein

greifenden Heiligenverehrung, wobei Wandmalereien und Tafelbilder des Malers Angelos Akotantos der Verbreitung des Kultes dienten. Zwei seiner Werke mit der Darstellung des Hl. Phanourios dekorierten die Ikonostasen im Katholikon und in der Phanourios-Kapelle, weitere wurden für Klöster der Umgebung erstellt[9]. Wie erfolgreich die organisierte Kult- und Bildpropaganda von Balsamonero war, beweist die noch heute anhaltende Verehrung des Heiligen in Griechenland.

In einem weiteren Schritt, auf jeden Fall nach 1431[10], wurde der Phanourios-Kapelle im Westen ein Narthex vorgeschaltet, dessen Westwand sich an den bis zur Traufe stehenden Hang anlehnt (Abb. 2-3). Sein schiefwinkliger Innenraum wird von einem spitzbogigen Gewölbe mit zwei Gurtbögen und Konsolen überspannt. Er öffnet sich dem Besucher durch ein Portal an der repräsentativen Schauseite der Anlage im Süden und durch einen Eingang an der Nordseite, der ursprünglich wohl für die Mönche des Klosters vorgesehen war (Abb. 4). Das vormalige westliche Außenportal der Kirche blieb erhalten und ermöglicht den Durchgang vom Narthex in die Phanourios-Kapelle auf der Längsachse des Nordschiffs. Zusätzlich gestattet eine für byzantinische Usancen ungewöhnliche segmentförmige Wandöffnung den Einblick in den Kirchenraum.

Der Zeitpunkt der Ausmalung des Narthex ist nicht überliefert. Heute sind große Bereiche der Fresken zerstört oder stark beschädigt. Die verwaschene Oberfläche erschwert die Datierung und vielfach auch die Identifizierung der Inhalte. Die Entstehung der Wandmalereien dürfte aber mit dem Terminus post quem von 1431 auf jeden Fall innerhalb des 15. Jahrhunderts anzusetzen sein. Der Auftraggeber für Bau und Dekoration des Narthex sowie der verantwortliche Maler sind nicht bekannt. Jedoch lassen die Anwesenheit eines nicht mehr zu identifizierenden Wappens über dem Außenportal sowie zweier gemalter Wappen über dem Durchgang zur Phanourios-Kapelle auf die Beteiligung wenigstens eines adeligen Stifters schließen[11].

---

wundertätiges Bild des Hl. Phanourios aufgefunden worden. Ionas scheint von seiner Reise eine Kopie dieses Bildes mitgebracht zu haben. Den sicheren und erfolgreichen Verlauf seines Unternehmens wie eine spätere Heilung von einer Krankheit schrieb er offenbar dem neuen Heiligen zu. Dazu Maria Vassilaki, *St. Phanourios: Cult and Iconography*, in: Dies., *The Painter Angelos and Icon-Painting in Venetian Crete*, Farnham 2009, S. 81-110.

[9] Dazu Vassilaki (Anm. 8), S. 89-108.

[10] Die Freskenfragmente im Bereich der Bogenöffnung auf der Seite der Phanourios-Kapelle lassen erkennen, dass hier die ursprüngliche Bemalung durch den Anbau des Narthex beschädigt wurde und die umliegenden Wandflächen zeitgleich mit der Ausmalung des Narthex neu dekoriert werden mussten. Festzuhalten ist also das Jahr 1431, Zeitpunkt der Ausmalung der angrenzenden Phanourios-Kapelle, als Terminus post quem für den Anbau des Narthex.

[11] Unklar ist, ob ein Bezug zu der heute fragmentarischen Grablege im Nordschiff besteht. Die Rahmung der Grablege sieht jedoch jünger aus.

Kloster Balsamonero als Hort der Orthodoxie?

Die dreifache Erweiterung der Klosterkirche mit Südschiff, Phanourios-kapelle und Narthex lässt sich mit den steigenden Platzbedarf in dem im 15. Jahrhundert an Popularität gewinnenden Sakralraum begründen. Laut Olga Gratziou soll das Südschiff für die Abhaltung von Messen im lateinischen Ritus hinzugefügt worden sein, bevor mit der Phanourios-Kapelle ein für beide Konfessionen gleichermaßen kultfähiger Heiliger importiert und bildlich propagiert und mit dem Narthex der Besucherstrom gelenkt wurde. Hintergrund dieser Maßnahmen war ihr zufolge die gezielte Missionierung der katholischen Kreter im Kloster Balsamonero als Hort der Orthodoxie[12].

Als Beweise für eine anti-venezianische/römische Haltung des Klosters und dessen Abtes Ionas Palamas gelten u.a. zwei der gemalten Heiligenfiguren im Katholikon, Gregorios Palamas und Anthimos, die in ihrer Funktion als Verfechter und Beschützer der orthodoxen Theologie gegen eine Verwestlichung ausgewählt worden sein sollen[13]. Zweifelsohne enthalten diese beiden Persönlichkeiten das Potential für eine antilateinische bzw. antirömische Bildpropaganda[14]. Zu fragen ist aber, ob sie hier nicht in erster Linie wegen ihrer Bedeutung für die lokale Kirche und das Mönchtum, nämlich ersterer als Vorsteher der kretischen Kirche und letzterer als einer der größten Autoritäten der orthodoxen Kirche und grundlegende Kraft in der Hesychasten-Debatte, gewählt wurden. Eine anti-lateinische Intention ist nicht auszuschließen, aber letztendlich nicht zu beweisen.

Auf jeden Fall ist eine Initiative von Abt Ionas nur für die Dekoration der Phanourios-Kapelle im Jahr 1431 gesichert[15]. Und gerade in dieser Kapelle sind Motive vorhanden, die Zweifel an einer antilateinischen bzw. antirö-

[12] Olga Gratziou, *Όσοι πιστοί προσέλθετε.. Προσκυνήματα για αμφότερα τα δείγματα σε μοναστήρια της Κρήτης κατά τη βενετική περίοδο*, in: E. Kolobos (Hg.), *Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική*, Heraklion 2011, S. 117-139.

[13] Manolis Borboudakis, *Angelos, Christ the Vine*, Nr. 30, in: M. Vassilaki (Hg.), *The Hand of Angelos. An Icon Painter in Venetian Crete*. Ausst. Kat. Athen, Benaki Museum, 16.11.2010 - 31.1.2011, Farnham 2010, S. 162.

[14] Der Erzbischof von Athen und Proedhros von Kreta Anthimos wurde bei einem Aufenthalt auf Kreta verhaftet, wo er in Gefangenschaft verstarb. Die Lehre des orthodoxen Mönchs und Erzbischofs von Thessaloniki Gregorios Palamas zur Verteidigung des Hesychasmus war ein Streitpunkt zwischen den Kirchen — aber auch innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft.

[15] Borboudakis (Anm. 4), S. 251 führt das Ausmalungsprojekt von 1407 auf die Initiative von Palamas zurück. Die Lebensdaten sowie die Amtszeit von Ionas Palamas als Abt des Klosters sind nicht bekannt. Jedoch muss er noch zum Zeitpunkt der Testamentsniederlegung von Angelos (wohl 1436) Abt des Klosters gewesen sein, wird er dort doch namentlich erwähnt. Seine Verantwortlichkeit für die auf jeden Fall vor 1406/7 vorgenommene Ausmalung der Nordkapelle ist unwahrscheinlich. An der Ausgestaltung der Johanneskapelle mag er beteiligt gewesen sein, was aber nicht bewiesen ist. Vassilaki, *The Painter Angelos Akotantos:*

mischen Zielrichtung des Bildprogramms aufkommen lassen[16]. So ist die Figur eines heiligen Kirchenoberhauptes in der Reihe der Patriarchen im Apsisbereich mit der im Westen üblichen Tiara ausgestattet, ein für orthodoxe Kircheninnenräume ungewöhnliches Machtsymbol der römischen Kirche. Die Darstellung der Dreifaltigkeit über der Apsis — gezeigt ist eine von Engeln adorierte geflügelte Gestalt mit drei Häuptern —, deutet mit ihrer für den byzantinischen Bereich unüblichen Ikonographie eher auf eine Offenheit für Neuheiten hin. Selbst wenn also Details der Ausmalung im Katholikon auf Antipathien gegen die venezianischen Besatzer bzw. die römische Kirche zurückzuführen wären, so lassen doch die Fresken in den späteren Gebäudebereichen eine andere, wenn nicht gar gegensätzliche Tendenz erkennen. Dies gilt vor allem für den Narthex, wo mehrere für unsere Fragestellung interessante Bildmotive vorhanden sind.

Die Konzilsdarstellung im Narthex

Außergewöhnlich für kretische Sakralräume ist die Präsenz einer heute fragmentarischen Konzilsdarstellung, die sich dem von Süden den Narthex betretenden Gläubigen prominent und großformatig an der Nordwand unterhalb einer monumentalen Kreuzigungsszene präsentiert (Abb. 4-5). Erhalten ist die zentrale Figur des dem Konzil vorsitzenden Kaisers im Halbrund zwischen ursprünglich mindestens vier Patriarchen. Unterhalb dieser Runde kauert ein Häretiker mit einer auffällig großen Kopfbedeckung am Boden. Orientierungspunkt für die Szene ist eine zuerst in den Homilien des Gregor von Nazianz zwischen 879 bis 882 (Paris graec. 510, f. 355) und im Menologium von Kaiser Basileios II. von um 1000 (Vatican graec. 1613, S. 108) überkommene ikonographische Formel, die Kaiser und Bischöfe bei der Verdammung häretischer Lehren zeigt. Ein seltenes Motiv bei Konzilsdarstellungen ist das oberhalb der Versammlung auf einem Thron ausgestellte, geöffnete Buch. Dieses Detail verdeutlicht die Geltung des Evangeliums beim Konzilsgeschehen und rekurriert zugleich auf die realen Gegebenheiten der ersten Konzilien, wo die Evangelien an Christi Stelle thronten und der Versammlung präsidierten[17]. Die geöffneten Seiten sind nach Mt 10,32 auf Griechisch beschrieben: „Es sprach der Herr: Wer

---

His Work and His Will (1436), in: Dies., *The Painter Angelos* (Anm. 8), S. 3-16 und Dies., *New Evidence on the Painter Angelos Akontantos*, in: ebendort, S. 17-26, hier S. 20-21.

[16] Bereits die Ausmalung der Johannes-Kapelle enthält einige ungewöhnliche Elemente. Gallas - Wessel - Borboudakis (Anm. 3), S. 319.

[17] Christopher Walter, *Icons of the First Council of Nicaea*, in: Δελτίον ΧΑΕ 16 (1991-1992), Περίοδος Δ΄. *Στη μνήμη του André Grabar (1896-1990)*, Athen 1992, S. 209-218, hier S. 210-211.

nun mich bekennet vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater"[18].

Über dem thronenden Evangelium sind die Fragmente einer Szene sichtbar, welche die nähere Bestimmung des Konzils erlauben, kommt ihr Thema doch nur in Darstellungen des 1. Konzils von Nicäa vor. Verbildlicht ist die Vision des Hl. Petrus von Alexandria, in der dem im Kerker schmachtenden Patriarchen der Gottessohn erscheint[19]. Dabei ist der sich ehrfürchtig verneigende Petrus vor dem als Kind wiedergegebenen und vor einem Baldachin positionierten Christus gezeigt. Der Vision zufolge forderte Christus Petrus auf, dem häretischen Arius, der die Wesensgleichheit von Gottvater und -sohn anzweifelte, die Kommunion zu verweigern. Das nur wenige Jahre später stattfindende Konzil von Nicäa sollte die Doktrin der Wesensgleichheit bestätigen und den Arianismus verurteilen. Die Kombination mit einer Kreuzigungsszene stellt das Thema von dem göttlichen und zugleich menschlichen Wesen Christi in den biblischen Passionskontext, den angrenzende narrative Szenen weiter ausgestalten. Das Evangelienzitat wiederum kommentiert das konziliare Geschehen vor dem endzeitlichen Hintergrund, die Belohnung des Bekenntnisses zu Christus und seinem wahren Wesen und somit zu der von der Kirche festgelegten Glaubenswahrheit beim Jüngsten Gericht.

Zugleich kreiert die Figur des sich seitlich an der Westwand anschließenden Kirchenvaters Johannes von Damaskus vor einer Marienikone einen Bezug zu der durch Konzile bestätigten Bilderverehrung (Abb. 6)[20]. Eine entsprechende thematische Verbindung ist in dem Zyklus der Konzilsdarstellungen in Agios Sozomenos im zyprischen Galata zu beobachten, wo sich eine Szene des Triumphes der Orthodoxie an den Konzilszyklus anschließt und somit die Bilderverehrung auf die Autorität des Konzils rückbezogen wird. In diesem Rahmen dürfte auch die halbfigurige Heiligengestalt über dem Zugang zum Phanourios-Schiff stehen, die Ikonen der Hl. Theodosia von Konstantinopel gleicht (Abb. 7). Die Nonne wird

---

[18] „Είπεν ο Κύριος: Πάς όστις ομολογήσει εν εμοί έμπροσθεν των ανθρώπων, ομολογήσω καγώ εν αυτώ έμπροσθεν του πατρός μου του εν ουρανοίς". Für die Entzifferung der Inschrift danke ich Prof. Lorenzo Calvelli von der Università Ca' Foscari in Venedig.

[19] Die Kombination dieser beiden Motive erfolgte laut Christopher Walter zuerst in Mistra im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts und breitete sich in der Folgezeit aus. Walter (Anm. 17), S. 214.

[20] Dieser Figur vergleichbar ist diejenige des eine Ikone der Glycophilousa haltenden Hl. Stephanus des Jüngeren als Märtyrer der Bilderverehrung, dargestellt z.B. 1196 in der Höhlenkirche des Hl. Neophytus bei Paphos auf Zypern. Abb. 218 in Andreas Stylianou - Judith Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, Nicosia 1997.

als Verteidigerin eines Christusbildes über dem Tor der Stadt verehrt und entsprechend bei Szenen des Triumphes der Orthodoxie dargestellt[21].

Die zeitliche Nähe der Narthexfresken in Balsamonero zum Konzil von Ferrara/Florenz lässt noch eine weitere Deutungsebene zu. Aussagekräftig mag die Tatsache sein, dass gerade das erste *ökumenische* Konzil für die Darstellung ausgesucht wurde. Zugleich wird Petrus von Alexandria mit dem Melitischen Schisma assoziiert, das sich an Auseinandersetzungen um die Bußstrafen der vom Glauben Abgefallenen entzündete und in dessen Verlauf der Priester Arius exkommunizierte wurde. Auch beim Konzil von Ferrara und Florenz gingen die griechischen und lateinischen Bischöfe davon aus, dass ihre Kirchen zueinander im Schisma standen, welches überwunden werden sollte[22]. Wir können schließen, dass das für kretische Kirchen ungewöhnliche Dekorationsthema wie auch gerade die Wahl des Konzils von Nicäa dem aktuellen kirchenpolitischen Hintergrund des 15. Jahrhunderts geschuldet sind. Verbildlicht wurde ein historisches Ereignis, das die Einheit des Glaubens wiederherstellte und die Grundlagen der christlichen Kirche festigte. Auf diese Weise konnte vor dem Hintergrund der konziliaren Diskussionen und Beschlüsse zur Kirchenunion mit Hilfe des erfolgreichen historischen Vorbildes die Einheit der Kirche beschworen werden. Folglich sind die Wandmalereien im Narthex von Balsamonero nicht, wie für kretische Kunst unter venezianischer Besatzung häufig angenommen, als Ausdruck eines Widerstandes der Mönche bzw. Einheimischen gegen eine Vereinnahmung und Fremdbestimmung von katholischer und speziell venezianischer Seite zu werten — ganz im Gegenteil ist hier der Wille zur Vereinigung zu spüren.

Weitere unionistische Bildmotive im Narthex und darüber hinaus

Auffällig sind darüber hinaus die sich umarmenden Figuren der Apostel Petrus und Paulus an der Westwand, ein in kretischen Ikonen wie auch in der Wandmalerei der Insel anzutreffendes Motiv (Abb. 6)[23]. Das Treffen der beiden Apostel, erzählt in den apokryphen Akten der Apostel, wurde

---

[21] Vgl. die Ikone im British Museum in London von ca. 1400 (Inv. Nr. 1988,0411.1). Helena Ann Dean, *Icons of the Iconodule: Gender, Politics, and Orthodoxy in the Palaiologan Imagery of Saint Theodosia*, Diss. Oregon 2009.

[22] Laut Ernst Christoph Suttner wurde die Grenze zwischen Lateinern und Griechen genauso "Schisma" genannt wie heutzutage die Grenze zwischen Katholiken und Orthodoxen, doch man hielt sie damals für weniger grundsätzlich. Ernst Christoph Suttner, *Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte*, in: *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, 11/II, 2007, S. 161-179, hier S. 161, Anm. 1.

[23] Als Motiv in der Wandmalerei z.B. in Agios Antonios in Awdhú aus dem beginnenden 14. Jahrhundert oder in der Panagia in Prinos aus der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts.

im Westen in narrative Erzählstränge eingebunden, im Osten dagegen isoliert und bereits frühzeitig auf Siegeln, in Elfenbein, Manuskripten und Wandmalereien umgesetzt[24]. Auf Kreta fand es durch die in den 1430er und 1440er Jahren entstandenen Produkte aus der Werkstatt des Malers Angelos eine weite Verbreitung, der die Umarmung in zahlreichen Werken unterschiedlicher Formate und Ausschnitte darstellte bzw. mit Hilfe von Vorzeichnungen malen ließ[25]. Eine von ihm firmierte Ikone stammt aus dem nicht weit von Balsamonero gelegenen Hodegetria-Kloster, wo sie die Ikonostase ziert (Abb. 8)[26].

Die große Produktivität der Angelos-Werkstatt zu diesem Thema hat zu Vermutungen Anlass gegeben[27]. Angelos Akotantos, selbst venezianischer Abstammung, aber gebürtiger griechischsprachiger Kreter orthodoxen Glaubens, hatte zwischen den Jahren 1438 und 1450, laut Apostolos Mantas zwischen 1449 und 1450, das zweitwichtigste religiöse Amt der Insel inne, er war Protopsaltis von Candia[28]. Die Amtsinhaber wurden von den venezianischen Autoritäten ernannt und mit öffentlichen Geldern bezahlt. Zu ihren Pflichten gehörten Gesang und Musikunterricht. Sie wurden aber ebenfalls mit Aufgaben betraut, die denjenigen des Protopapadis ähnelten, welcher zur Zeit, als die Ämter der orthodoxen Erzbischöfe und Bischöfe von den Venezianern aufgehoben waren, die höchste Stellung in der griechischen Hierarchie der Insel innehatte. Der Protopsaltis war normalerweise den Venezianern und der römischen Kirche gegenüber offen eingestellt. Für den Zeitraum des Konzils von Florenz ist von einer zumindest toleranten Einstellung des Amtsinhabers gegenüber unionistischen Bestrebungen auszugehen. Es ist vermutet worden, dass Angelos 1436 nach Konstantinopel reiste, um den Patriarchen Joseph II. zu treffen, während

---

[24] Dazu Karoline Kreidl-Papadopoulos, *Die Ikone mit Petrus und Paulus in Wien. Neue Aspekte zur Entwicklung dieser Rundkomposition*, in: Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 10, 1980-1981, S. 339-356, bes. 346-356; Herbert Kessler, *The Meeting of Peter and Paul in Rome: An Emblematic Narrative of Spiritual Brotherhood*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 41, 1987, S. 265-275, bes. S. 265-267.

[25] Dazu Vassilaki, *A Cretan Icon in the Ashmolean: The Embrace of Peter and Paul*, in: Dies., *The Painter Angelos* (Anm. 8), S. 111-135, hier S. 126-127.

[26] Gerade in dieser speziellen Gegend der Insel dürfte Paulus eine besondere Verehrung entgegengebracht worden sein, befindet sich hier doch mit Agios Pawlos eine frühchristliche, noch im 14. Jahrhundert geschätzte und von kaiserlicher Seite instandgesetzte Kirche mit Baptisterium, die mit der Ankunft des Apostels in Verbindung gebracht wurde. Gallas - Wessel - Borboudakis (Anm. 3), S. 327.

[27] Zu den folgenden Ausführungen s. Vassilaki (Anm. 25), S. 127-128.

[28] Apostolos Mantas, *The iconographic Subject "Christ the Vine"*, in: *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 24, 2003, S. 347-360, hier S. 349. Maria Vassilaki gibt den größeren Zeitrahmen vor: Vassilaki (Anm. 21), S. 21.

die Vorbereitungen für das Konzil von Ferrara/Florenz im Gange waren[29]. Wir können also davon ausgehen, dass er ein reges Interesse an den Unionsverhandlungen hatte und diesen nicht abgeneigt gegenüberstand. Dafür spricht auch seine offensichtliche Faszination am Motiv der sich umarmenden Apostelfürsten, das mit dem konziliaren Geschehen in Verbindung gebracht werden kann.

Denn die Figuren von Petrus und Paulus waren in verschiedenen Präsentationsformen an eben dem Ort präsent, wo das Konzil zusammentrat. Laut den Dorotheos, Bischof von Mytelene, zugeschriebenen Akten sollen vor dem Altar in der Mitte des Raumes zu beiden Seiten einer Bibel die Schädel der Apostel platziert gewesen sein[30]. Den Memoiren des am Konzil teilnehmenden Sylvestros Syropoulos ist zu entnehmen, dass vor dem Altar zu Seiten einer Bibel zwei Statuetten standen, die mit den Symbolen der Apostel, mit Schlüsseln bzw. Schwert, versehen waren[31]. In einer Nikolaos Ritzos zugeschriebenen Ikone in der Accademia in Florenz aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts halten die beiden Apostel das Modell des Florentiner Doms zwischen sich — auch hier ein Hinweis auf den Standort des Konzils, das im Januar 1439 nach Florenz transferiert worden war, wo am 6. Juli 1439 im Dom die Union verkündet wurde[32].

Aber bereits vor dem Konzil stand die Umarmung der beiden Apostel für die kirchliche Einheit. So endete das 1274 unter anderem zur Durchführung der Kirchenunion einberufene Konzil von Lyon am Festtag von Petrus und Paulus mit einer Papstmesse, bei der die Lesungen und das Credo zweisprachig rezitiert wurden[33]. Manuel Philes widmete im 14. Jahrhundert sein Epigramm 184 den sich umarmenden Aposteln und bekräftigte darin die Deutung des Motivs als Vereinigung der Kirchen[34]. Sprechenderweise finden sich das Bildmotiv wie das Epigramm auf einer kretischen

---

[29] Chrysanthi Baltoyanni, *Icons. Demetrios Ekonomopoulos Collection*, Athen 1986, S. 88.

[30] *Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini*, ed. J. Gill, Rom 1953, col. 13; Joseph Gill, *The Sources of the "Acta" of the Council of Florence*, in: *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964, S. 131-143.

[31] Vitalien Laurent (Hg.), *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971, S. 324.

[32] Florenz, Galleria dell'Accademia, Inv. Nr. 9382. Dazu Nano Chatzidakis, *From Candia to Venice. Greek Icons in Italy. 15th-16th Centuries*. Ausst. Kat. Museo Correr, Venedig, 17.09. - 30.10.1993, Athen 1993, S. 76-81; Aleksandra Davidov-Temerinski, *Concordia Apostolorum: Zagrljaj apostola Petra i Pavla – povodom freske iz Mušnikova kod Prizrena*, in: *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 32-33, 2002, S. 83-106.

[33] Albrecht Berger, *Unionisten und Antiunionisten in der Ostkirche*, in: T. Nicolau (Hg.), *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)*, Münster u.a. 2004, S. 97-114, hier S. 101-102.

[34] *Manuelis Philae Carmina*, ed. E. Miller, I, Paris 1855, Neudr. Amsterdam 1967, S. 354, Nr. CLXXXIV.

Ikone des 16. Jahrhunderts im Lavra-Kloster auf dem Berg Athos wieder, die sich deutlich am Vorbild der Komposition des Angelos orientiert[35]. Diese spätere Kopie ist als Indiz für die pro-unionistische Zielsetzung der Bildschöpfungen von Angelos zu werten. Die Präsenz des Umarmungs-Motivs auf Kreta, ob in Ikonen oder in Wandmalereien verschiedener ländlicher Kirchen, lässt seitens der dortigen Auftraggeber eine entsprechende Einstellung vermuten[36].

Die Klosterkirche von Balsamonero war zudem mit einer Angelos zuzuschreibenden Ikone von Christus als Weinstock geschmückt, die sich heute im Kloster Brontisi befindet (Abb. 9)[37]. Bildtafeln dieses Themas aus seiner Hand wurden auch für religiöse Institutionen der Umgebung, für die Pfarrkirche von Malles und das bereits genannte Hodegetria-Kloster hergestellt. Bei dem Weinstock-Motiv handelt es sich um eine Erfindung des Malers[38]. Generell wird der im Alten wie Neuen Testament häufig erwähnte und von Kirchenvätern kommentierte Weinstock mit der Inkarnation des Wortes und der Hl. Kommunion assoziiert und mit einer soteriologischen und eschatologischen Bedeutung unterlegt. Die spezifische Darstellungsweise des Angelos nimmt Bezug auf Joh 15,1-7 und setzt die enge Verbindung zwischen dem Gottessohn und seinen Nachfolgern auf Erden in Szene[39]. Die Halbfigur Christi bildet das Zentrum eines Weinstocks, von dem Äste abzweigen, an deren Enden sich die Halbfiguren der Apostel befinden. Vor Christus liegt ein offenes Evangelium, welches die Passage des Bibeltextes in einer etwas veränderten Version wiedergibt. Der Weinstock gilt auch als Symbol der Kirche – und die gleichberechtigt neben Christus positionier-

---

[35] Vassilaki (Anm. 25), S. 130, Fig. 6.14.

[36] Auf jeden Fall verkörpert es die universelle Idee von christlicher Gemeinschaft, von Einverständnis und Liebe. Zu letzterer s. Miljković Bojan, *Once Again on the Fragment of a Fresco in Vatopedi*, in: *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 46, 2009, S. 107-116.

[37] Maria Vassikali, *The Painter Angelos: His Work and his Will (1436)*, in: Dies., *The Painter Angelos and Icon-Painting in Venetian Crete*, Farnham 2009, S. 3-16, hier S. 9.

[38] S. dazu Mantas (Anm. 28), S. 347-360.

[39] Joh 15,1-7: Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater der Weingärtner. Eine jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, wird er wegnehmen; und eine jede, die Frucht bringt, wird er reinigen, dass sie mehr Frucht bringe. Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe. Bleibt in mir und ich in euch. Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer und sie müssen brennen. Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren.

ten Figuren von Petrus und Paulus erlauben wiederum eine pro-unionistische Lesung der Darstellung[40].

Angesichts der Präsenz mehrerer entsprechend zu deutender Motive ist die über dem Durchgang zur Kirche gezeigte Halbfigur eines Heiligen im Narthex zu erwähnen (Abb. 7). Seine Identität ist nicht sicher zu identifizieren, da eine Beschriftung fehlt und die Malfläche verwaschen ist. Mit der sich um den Hals faltenden Kutte, Tonsur und einem goldenen Stabkreuz ähnelt die Figur aber kretischen Darstellungen des Hl. Franziskus[41]. Die Positionierung des Heiligen aus Assisi neben der Hl. Theodosia würde den Ordensgründer der Minoriten in die Reihe der orthodoxen Heiligen aufnehmen, wie es in den Kirchen in Kritsa, Kato Astraki, Sambas und Sklaverochori der Fall ist[42]. Franziskus wurde auf Kreta im ausgehenden Mittelalter zumindest teilweise über religiöse Grenzen hinweg verehrt, wie nicht nur seine Präsenz in Wandmalereien kleiner Dorfkirchen und zahlreicher Tafelbilder, sondern ebenfalls die Popularität der ihm zu Ehren gelesenen Messen bei der Bevölkerung beweist[43]. In der Person des Ordensgründers ergab sich die Möglichkeit einer Überbrückung der konfessionellen Unterschiede, machte ihn doch sein Verständnis von Mönchstum, Gehorsam und Mystik zum „einzigen katholischen authentisch orthodoxen" Heiligen[44]. Für ein unionistisches Deutungspotential der Franziskusfiguren auf Kreta sprechen die Initiativen der Minoriten auf der Insel. Die Niederlassungen der Bettelorden waren im 15. Jahrhundert Zentren der religiöspolitischen Auseinandersetzungen im Ringen um die Kirchenunion[45]. Das

---

[40] Mantas (Anm. 28). Dagegen jedoch Borboudakis (Anm. 13), S. 162, Nr. 30.

[41] S. dazu Kostas Lassithiotakis, *Ο Άγιος Φραγκίσκος και η Κρήτη*, in: *Πεπραγμένα του Δ΄ Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2: *Βυζαντινοί και μέσοι χρόνοι*, Athen 1981, S. 146-154; Eva Haustein-Barsch, *Die kretische Ikonenmalerei*, in: Dies. - R. Lilie - A. Sucrow (Hg.), *Kreta. Kunst und Kultur im Mittelalter*, Recklinghausen 2007, S. 61-77, bes. S. 62-63.

[42] Darüber hinaus ist auch ein Bezug zur Gestalt und Lehre des Johannes von Damaskus und der im Narthex propagierten Bilderverehrung festzustellen, nimmt doch das von den Franziskanern vertretene Bildverständnis, maßgeblich vertreten im *Liber sententiarum* des Bonaventura, die Vorgaben des Kirchenvaters auf. Vgl. Michele Bacci, *Immagini sacre e pietà „topografica" presso i Minori*, in: *Le immagini del Francescanesimo*, Convegno Assisi, 9. - 11.10.2008, Spoleto 2009, S. 31-57, hier S. 53-54.

[43] Letztere ist belegt durch ein Schreiben von Papst Johannes XXIII vom 2. April 1414 an die Franziskaner von Candia. Wadding, Annales Minorum, 2.ed. IX, S. 542 aus dem Registro Lateranense 167, Fol. 5r; publiziert auch in Giovanni Mercati, *Nuove Minuzie*, in: *Studi bizantini e neoellenici* 4, 1935, S. 3010-16, hier S. 312 Anm. 1.

[44] So definiert von Yannis Spiteris, *Francesco e l'Oriente cristiano, un confronto*, Rom 1999, S. 27.

[45] S. dazu Margit Mersch, *Trans-religious 'Shared Spaces' in the Eastern Mediterranean (14th to 15th Centuries)*, in: G. Christ u.a. (Hgg.), *Union in Separation - Trading Diasporas in the Eastern Mediterranean (1200-1700)*, Proceedings of the International Workshop, Heidelberg, 7.-10.5.2009 (im Druck): Ulrike Ritzerfeld, *Im Schatten des Markuslöwen? West-östliche*

Dominikanerkloster in Candia zeichnete sich bereits Ende des 14. Jahrhunderts durch die Aktivitäten einer Gruppe aus Byzanz geflohener, konvertierter Intellektueller aus[46]. Die unionistischen Initiativen des Minderordens wiederum waren offenbar durch die Karriere des aus Kreta stammenden Franziskaner Petros Philargis (um 1340-1410) und seine Wahl in Pisa zu Papst Alexander V. (1409-1410) inspiriert. Im Gegensatz zu den übrigen Bettelorden waren die Minoriten auch in den ländlichen Gebieten der Insel ansässig und siedelten unter anderem nicht weit von Balsamonero[47].

Festzuhalten bleibt, dass die nachweislich enge Beziehung von Abt und Kloster Balsamonero zum unionsfreundlichen Maler und Protopsaltis Angelos und die Ausstellung seiner Tafeln mit unionistischen Motiven in den Ikonostasen der Kirche für eine pro-unionistische Haltung der Institution zur Amtszeit von Abt Ionas sprechen. Der Präsenz entsprechender Themen im Narthex nach zu urteilen blieb diese Einstellung auch in der Folgezeit bestehen und wurde, wie zuvor die Verehrung des Hl. Phanourios, mit Hilfe des Bildmediums propagiert. Die klösterlichen Anbauten und ihre Dekoration hatten demnach nicht die Missionierung der Katholiken Kretas zum Ziel, sondern die Vereinigung der Gläubigen im Zeichen einer Kirche.

Zur Geschichte von Kloster Balsamonero

Suchen wir in der Geschichte der Einrichtung eine Erklärung für dieses

---

Verflechtungsprozesse in der sakralen Malerei des Regno di Candia, in: W. Drews u.a. (Hgg.), *Processes of Entanglement: Agents, Junctures, Interpretations and Conceptualizations of Mutual Interaction in the Premodern Period* (im Druck). Die Unionsbestrebungen zeigen sich generell durch den Einsatz der Bettelorden geprägt. Die Gemeinschaften, vor allem die Dominikaner, hatten maßgeblich Anteil an der Aufrechterhaltung der Kommunikations- und Verhandlungsbereitschaft zwischen Rom und Byzanz. In der Tat wäre die Vereinigung 1439 ohne ihren Einsatz nicht denkbar. Juliane Schiel, *Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich*, Berlin 2011, S. 160; Claudine Delacroix-Besnier, *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles*, Rom 1997, S. 187, 193.

[46] Zu Maximos, Theodoros und Andreas Chrysoberges, Demetrios Kydones, Demetrios Skaranos und Manuel Kalekas s. Thierry Ganchou, *Dèmètrios Kydônès, les frères Chrysobergès et la Crète (1397-1401). De nouveaux documents*, in: C. Maltezou – P. Schreiner (Hgg.), *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII-XV secolo)*. Atti del Colloquio internazionale organizzato nel centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz o.p.; Venezia, 1-2 dicembre 2000, Venedig 2002, S. 435-493; Claudine Delacroix-Besnier, André Chrysobergès O.P., *Prélat grec de l'Église Latine*, in: ebendort, S. 419-433; Dies., *Conversions constantinopolitaines au XIVe siècle*, in: *Mélanges de l'École française de Rome*. Moyen-Âge, Temps modernes T. 105, N°2. 1993, S. 715-761.

[47] Wenige Kilometer südlich von Zaros befinden sich bei Moroni noch Ruinen eines ehemaligen Franziskaner-Klosters und eine Kirche. Eine Lokalität namens Φραδι nahebei ist als Hinweis auf die hier ehemals ansässigen Brüder zu verstehen. Michele Buonsanti, *Alberta Galla, Candia Veneziana. Venetian Itineraries through Crete*, Heraklion o.J. [2005], S. 105.

Phänomen, so stoßen wir zunächst auf einen enttäuschenden Mangel an Informationen. Christoforo Buondelmonti, der Kreta im Jahre 1415 bereiste, erwähnt nur die Präsenz vieler Mönche[48]. Da er in seiner Beschreibung der insularen Klöster die orthodoxen Einrichtungen eher vernachlässigt oder ganz außer Acht lässt, können wir aber aus dieser Notiz bereits auf eine gewisse Bedeutung, eventuell auch auf einen unierten Charakter der Institution schließen.

In der Folgezeit diente das Kloster als Zentrum der Phanourios-Verehrung und gelehrter Studien. Im Jahre 1601 riet der kretische Humanist und Verfechter der Kirchenunion Maximos Margunios in einem Brief aus Venedig dem Geistlichen Metrophanes Gregoropulos, in Balsamonero eine Schule für bedürftige Kinder einzurichten[49]. Der Briefwechsel beweist, dass die Bewohner der Einrichtung Kontakt zu unionsfreundlichen Kreisen unterhielten. Dem Ratschlag von Margunios ist zudem zu entnehmen, dass das Kloster die Voraussetzungen für eine schulische Ausbildung erfüllte. Tatsächlich ist aus einer Bestandsaufnahme des Klostereigentums aus dem Jahre 1644 bekannt, dass die Bibliothek des Klosters 143 Codices, darunter 33 gedruckte und 55 handgeschriebene Ausgaben enthielt[50]. Verglichen mit den Beständen der wichtigsten levantinischen Bibliothek des Franziskanerordens in Candia, für die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts 290 Volumen belegt sind, mutet der Bestand des einsam gelegenen und Mitte des 17. Jahrhunderts bereits im Niedergang befindlichen Klosters in den Bergen erstaunlich gut an[51]. Die von finanzstarken Spendern bestückte Minoritenbibliothek war ausschließlich mit Werken in Latein ausgestattet und auf scholastische Themen und franziskanische Autoren konzentriert. Es existierten auch einige wenige Codices profanen Charakters, etwa von Aristoteles, Avicenna und Averroes, die philosophischen Studien dienten. In Balsamonero handelte es sich in der Mehrzahl um theologische, patristische und liturgische Werke. Es waren jedoch auch philosophische Trakta-

---

[48] Christoforo Buondelmonti, *Descriptio Insule Crete et Liber Insularum*, CAP. XI: *Creta*, hg. v. Marie-Anne Van Spitael, Heraklion 1981, S. 178. Bei seinem Besuch erlebte Buondelmonti die Kirche noch ohne Phanourios-Schiff und Narthex und benannte sie daher nach dem südlich angebauten Johannes-Schiff, aber fälschlicherweise nach dem Apostel und nicht nach dem Täufer als „Sanctum Iohannem apostolum [...] in cuius ecclesia commorantur plurimi caloeri".

[49] Charles Astruc, *Maxime Margounios et les recueils parisiens de sa correspondance (mss du Supplément grec 621, 1310 et 1334)*, in: *Κρητικά Χρονικά* 3, 1949, S. 211-261, hier Nr. 81, S. 229-230; Jannis Mavromatis, *Ἡ βιβλιοθήκη καὶ ἡ κινητὴ περιουσία. τῆς μονῆς Βαρσαμονερίου (1644)*, in: *Θησαυρίσματα* 20, 1990, S. 458-499, hier S. 460-461, 473-474. Nach Buonsanti und Galla war das Kloster für seine Bibliothek und Schule berühmt. Buonsanti – Galla (Anm. 47), S. 105.

[50] Mavromatis (Anm. 49), S. 474-488.

[51] Vgl. Giorgio Hofmann, *La Biblioteca scientifica del Monastero di San Francesco a Candia nel Medioevo*, in *OCP* 8, 1942, S. 317-360; Mavromatis (Anm. 49), S. 458-499.

te, etwa von Xenophon, Aischinis und Plutarch, sowie zur Lehre des Pythagoras vorhanden. Unter den Schriften im Besitz des Klosters befanden sich außerdem auch die Kanones des Konzils von Florenz — dessen Ergebnisse wurden also nachweislich perzipiert[52]. Es ist demnach davon auszugehen, dass in Balsamonero, wo bereits im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts zahlreiche Mönche lebten, gelehrte Studien betrieben wurden, die antike Schriftsteller wie auch die konziliaren Inhalte mit einschlossen.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist Balsamonero als in Besitz der Querini belegt[53]. Bei diesen handelt es sich um eine der bedeutendsten und reichsten venezianisch-kretischen Familien der Insel. Die oben genannten, über dem Eingang zur Kirche gemalten Wappenschilde im Narthex sind als Wappen der Familie zu identifizieren[54]. Möglicherweise befand sich das Kloster also bereits im 15. Jahrhundert im Besitz der Querini, die den Freskendekor des Narthex und eventuell auch dessen Bau finanzierten. Als Stifter kommt ein berühmtes Familienmitglied infrage, welches die Verbindung der Einrichtung mit einem über Kreta hinausreichenden Kreis aus gelehrten Unionsbefürwortern erlaubt.

Lauro Querini und die Verfechter der Kirchenunion auf Kreta

Der wahrscheinlich auf Kreta geborene und im Kreis seiner intellektuellen Freunde als Daphnis bekannte Gelehrte und Geschäftsmann Lauro Querini wurde in Venedig und Padua ausgebildet. Er lehrte kurzzeitig an der dortigen Universität und wohnte 1441 bei Basilius Bessarion in Florenz. 1452 kehrte er nach Kreta zurück, wo er sich sehr erfolgreich der Verwaltung der Familienbesitzes widmete, mit Öl, Wein und Stoffen Handel trieb und 1475/9 verstarb[55]. In seinem Besitz befanden sich große Ländereien an der Südküste Kretas zwischen Gortyn und Ierapetra, nicht weit entfernt

[52] Mavromatis (Anm. 49), S. 470, 480. Nr. 187.

[53] Romina Tsakiri, *L'istituzione della cessione dei monasteri ortodossi nella Creta dei secoli XVI e XVII ed il suo contributo alle attività economiche degli ambienti circostanti*, in: *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800 (Atti della Quarantatreesima Settimana di Studi, 8-12 maggio 2011)*, Florenz 2012, S. 511-528, hier S. 513, Anm. 4.

[54] Das Wappen ist geteilt in schwarz und rot. Im schwarzen Feld befinden sich drei balkenweise angeordnete Sterne. Vgl. die Wappen der Querini in: *Stemmi delle famiglie patrizie di Venezia. Riproduzione dello "Stemmarietto veneziano Orsini De Marzo" appartenente alla "Familienstiftung Haus Orsini Dea Paravicini"*, Mailand 2008, o.S.

[55] Carlo Seno - Giorgio Ravegani, *Cronologia*, in: Konrad Krautter u.a. (Hgg.), *Lauro Quirini Umanista*, Florenz 1977, S. 11-18; Vittore Branca, *Lauro Quirini e il commercio librario*, in: *Venezia. Centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVII)*, Bd. 1, Florenz 1977, S. 369-380.

von Balsamonero gelegen[56]. Auch auf Kreta blieb Lauro Querini in Kontakt mit seinem gelehrten Freundeskreis. Selbst passionierter Sammler von Handschriften, trat er als Vermittler für die Anfertigung und den Erwerb von Schriften für Kardinal Bessarion auf, u.a. in einem kretischen Skriptorium[57]. Während der Amtszeit Bessarions als lateinischer Patriarch von Konstantinopel (1463-1472) war Querini bis Sommer 1470 als Verwalter der kretischen Liegenschaften des Patriarchats tätig[58]. Kraft dieses Amtes vermietete er im Jahre 1467 das nahe Balsamonero gelegene Dorf Brontisi und die umliegenden Ortschaften[59]. Durch eine wenige Jahre zuvor von Bessarion verfasste Liste der kretischen Besitztümer des Patriarchats, geschrieben zwischen dem 13. Dezember 1462 und dem 1. April 1463, wissen wir, dass die bereits zu diesem Zeitpunkt von Lauro Querini verwaltete Domäne 34 Dukaten einbrachte[60]. Zu den Liegenschaften des Patriarchats gehörte auch das Antonios-Kloster von Brontisi, das Balsamonero offenbar institutionell verbunden war — eventuell handelte es sich um eine seiner Metochia[61] —, und sich ebenfalls durch gelehrte Tätigkeiten und möglicherweise auch einen pro-unionistischen Hintergrund auszeichnete[62].

---

[56] Franz Babinger, *Veneto-kretische Geistesstrebungen um die Mitte des XV. Jahrhunderts*, in: BZ 57, 1964, S. 62-75, hier S. 68; Seno/Ravegani (Anm. 55), S. 17.

[57] Henry Saffrey, *Bessarione e Creta*, in: G. Fiaccadori (Hg.), *Bessarione e l'Umanesimo*, Ausst. Kat. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 27.4. - 31.5.1994, Neapel 1994, S. 241-245, hier S. 241.

[58] Babinger (Anm. 56), S. 75.

[59] Aus einem Vertrag vom 3. Februar 1467 geht hervor, dass Bessarion Brontisi, Zaros, Jvrito und Plute für fünf Jahre durch seinen Prokurator Lauro Quirini für 160 venezianische Dukaten vermieten ließ. Zacharias Tsirpanlis, *Το κληροδότημα του καρδιναλίου Βησσαρίωνος για τους φιλενωτικούς της βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439-17ος αιώνας)*, Thessaloniki 1967, S. 199-200, 280 (Dokument K'); Chryssa Ranoutsaki, *Die Kunst der späten Palaiologenzeit auf Kreta: Kloster Brontisi im Spannungsfeld zwischen Konstantinopel und Venedig*, Leiden 2011, S. 22, Anhang 7.3: Archivio Secreto Vaticano, Armarium XXXIV, Bd. 6, F. 35v-37r.

[60] Henry Saffrey, *Notes autographes du cardinal Bessarion dans un manuscript de Munich*, in: *Byz* 35, 1965, S. 536-563, hier. S. 549-550, 557, Abb. 5: *Monacensis graecus* 547, fol. 359r in der Staatsbibliothek in München. Saffrey korrigiert die Datierung in: Henry Saffrey, *Pie II et les prêtes uniates en Crète au XVe siècle*, in: *Θησαυρίσματα* 16, 1979, S. 39-53, hier S. 51.

[61] Vgl. Emmanuel Doulgerakis, *Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Μονῆς Βροντησίου*, in: *Κρητικά Χρονικά* 12, 1958, S. 117-170, hier S. 120-121. Das Inventar von 1644 erwähnt den in Balsamonero wohnhaften Mönch Nikophoros Venetzas, der zugleich als Schreiber im Antonios-Kloster tätig war. Mavromatis (Anm. 49), S. 458-499, S. 463, S. 481.

[62] Eventuell ist bereits die Gründung des Klosters mit prounionistischen Kreisen in Verbindung zu bringen. In einer Urkunde des Jahres 1323 im Museo Civico Correr in Venedig (Mss. Prov. Div. C 675/v) befindet sich eine Auflistung der Namen von 130 prolateinischen griechischen Priestern auf Kreta. Vier dieser Anhänger der Kirchenunion tragen den Namen Brontisis (Βροντίσης). Ranoutsaki zufolge könnte der Stifter des Klosters diesem Umkreis angehört haben. Stergios Spanakis, *Συμβολή στὴν ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Κρήτης κατά τή Βενετοκρατία*, in: *Kretika Chronika* 13, 1959, S. 243-288, bes. S. 252; Ranoutsaki (Anm. 59), S. 19, 30-33.

Die Verantwortlichkeit von Lauro Querini für die Dekoration des Narthex von Balsamonero würde die entsprechende Gestaltung des Bildprogramms erklären. Denn Querini war Bessarion nicht nur durch geschäftliche Aktivitäten und humanistisches Gedankengut verbunden, er teilte auch dessen Einsatz für die Kirchenunion — und zwar unter anderem aus handfesten politischen Gründen. Querini verfasste zwischen 1453 und 1470 vier Aufrufe zum Kampf gegen die Osmanen, gerichtet an Päpste, Dogen und einen Kardinal, in denen er die bedrohliche Lage und Entwicklung im Osten schilderte. War die Vereinigung der Kirchen bereits zuvor auf Kreta Thema gewesen, so musste sie nach dem Verlust Konstantinopels umso dringlicher erscheinen[63]. Bessarion kam bei ihrer Propagierung auf Kreta eine ausschlaggebende Rolle zu. Bereits in seiner Funktion als Vikar des Patriarchen hatte er erreicht, dass kretische Einkünfte des Patriarchats einer Gruppe von zunächst 12 mittellosen unierten Priestern der Insel zuflossen[64]. Pius II. verfasste die entsprechende Bulle am 1. April 1463 und legte die Summe von 300 Dukaten fest[65]. 1465 kamen weitere fünf Priester und ein Lehrer der Grammatik und Rhetorik hinzu[66]. Bei den Geförderten handelte es sich in der Mehrheit um gelehrte Literaten, Kopisten und Schreiber, deren Wohlergehen Bessarion — offenbar auch aufgrund seines bibliophilen Interesses — besonders am Herzen lag[67]. Darunter befand sich auch Michailos Apostolis (1420-1482), ein Freund von Lauro Querini, der für diesen und Bessarion als Schreiber tätig war. Ausgezahlt wurde die Unterstützung, wie wir von Apostolis wissen, eben durch Lauro Querini[68]. In der Stiftung scheint Bessarion sein humanistisches Interesse mit dem Wunsch einer Propagierung der Kirchenunion auf Kreta verbunden zu haben. Entsprechend entstanden in diesem Kreis nicht nur ein Skriptorium[69], sondern auch eine Schule, die laut Nikolaos Panagiotakis als Brennpunkt der unionistischen Bewegung auf Kreta fungierte und das 16. Jahrhundert

---

[63] S. dazu Albrecht Berger, *Unionisten und Antiunionisten in der Ostkirche*, in: T. Nikolaou (Hg.), *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche*, Münster 2004, S. 97-114.

[64] S. dazu Tsirpanlis (Anm. 59), bes. S. 81-95; Zacharias Tsirpanlis, *Il decreto fiorentino di unione e la sua applicazione nell' arcipelago Greco, Il caso di Creta e di Rodi»*, in: *Θησαυρίσματα* 21, 1991, S. 43-88, hier S. 49-51; Henry Saffrey, *Pie II et les prêtes uniates en Crète au XVe siècle*, in: *Θησαυρίσματα* 16, 1979, S. 39-53.

[65] Publiziert in Saffrey (Anm. 60), Pie II, S. 41-42.

[66] Tsirpanlis (Anm. 59), S. 96-116.

[67] So Saffrey (Anm. 57), S. 244.

[68] Zu Apostolis s. Deno John Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice; Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge 1962, S. 73-110, hier S. 84. Hippolyte Noiret, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination vénitienne en Crete de 1380 a 1485*, Paris 1893, S. 40.

[69] Vgl. Martin Wittek, *Pour un étude du Scriptorium de Michel Apostoles et ses consorts*, in: *Scriptorium* 7, 1953, S. 290-293.

Abb. 1: Klosterkirche von Balsamonero, Ansicht von Südosten.

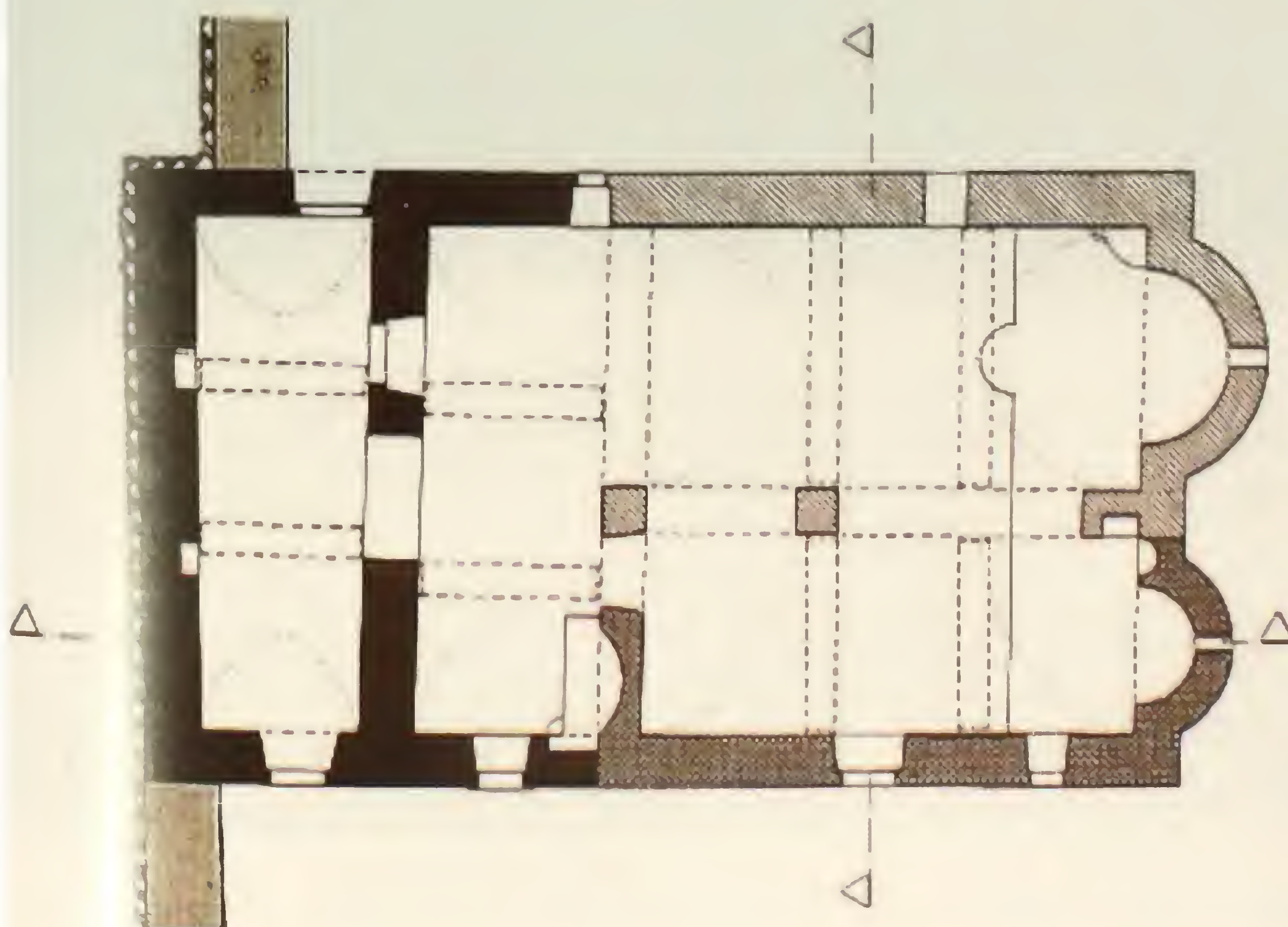


Abb. 2 ndriss der Kirchenanlage (aus: K. Gallas – K. Wessel – M. Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, Mün-
ch 83, Abb. 275)





Abb. 4: Klosterkirche von Balsamonero, Innenraum des Narthex (Foto: Ulrike Ritzerfeld)

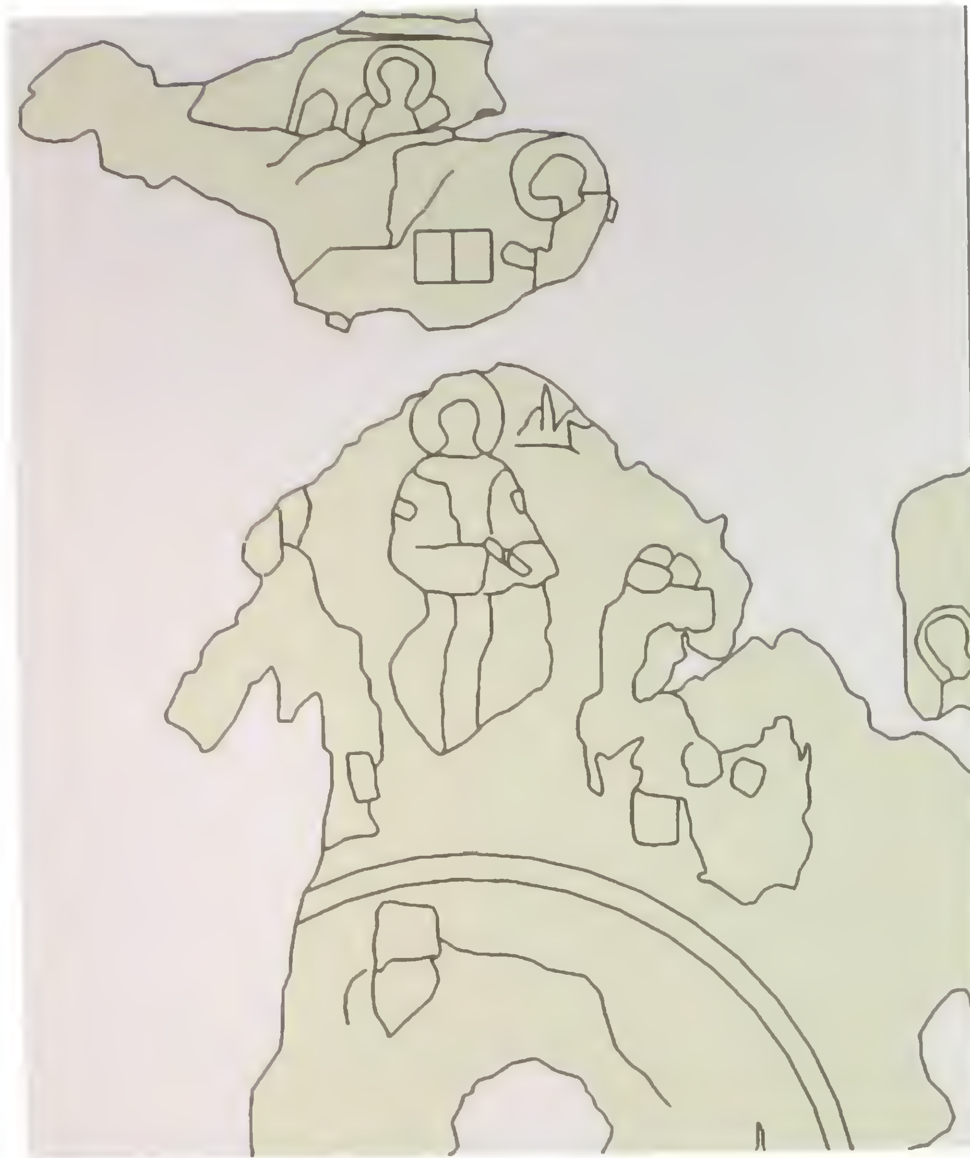


Abb. 5: Umrisszeichnung der Konzilsdarstellung an der Nordwand des Narthex von Balsamonero (Claudia Marra).

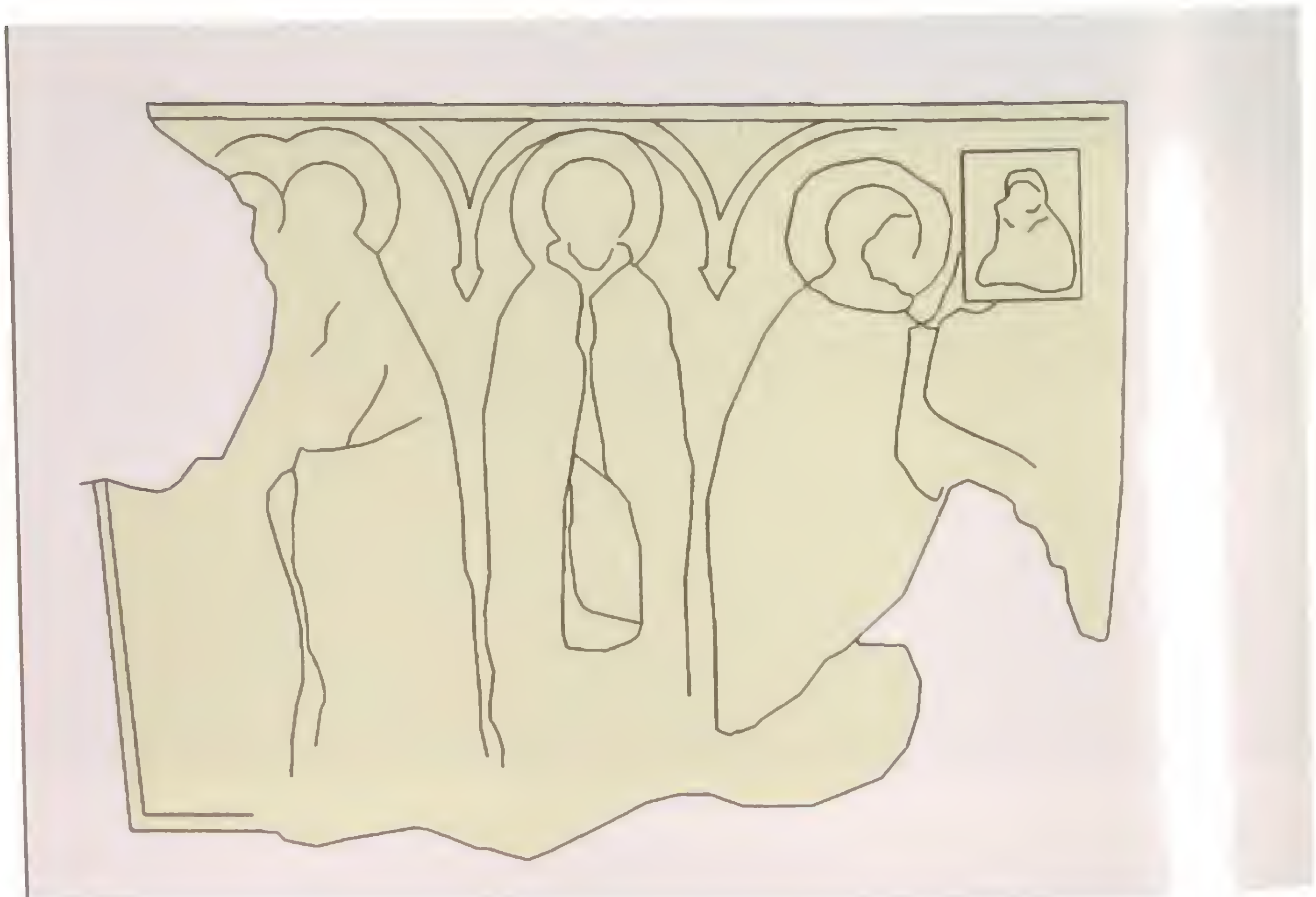


Abb. 6: Umrisszeichnung der Heiligenreihe an der nördlichen Westwand des Narthex von Balsamonero (Claudia Marra).



Abb. 7: Balsamonero, Narthex, Der Hl. Franziskus (?) und die Hl. Theodosia (Foto: Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 8: Angelos Akotantos, Petrus und Paulus sich umarmend, Tafelbild im Hodegetria-Klo auf Kreta, 2. Viertel 15. Jahrhundert (aus: M. Vassilaki [Hg.], The Hand of Angelos. An Icon Painter i enetian Crete. Ausst. Kat. Athen, Benaki Museum, 16.11.2010 – 31.1.2011, Farnham 2010, S. 152).



Abb. 9 …elos Akotantos, Christus als Weinstock, Tafelbild aus Balsamonero, 2. Viertel 15. Jahrhundert, heute im …ter Brontisi (aus: M. Vassilaki [Hg.], *The Hand of Angelos. An Icon Painter in Venetian Crete*. Ausst. K… …nen, Benaki Museum, 16.11.2010 – 31.1.2011, Farnham 2010, S. 163).

Abb. 10: Kitharida, Panagia-Kloster, Sog. Ave-Maria-*bacino* an der Außenmauer des Narthex (Foto: Ulrike Ritzerfeld).



Abb. 11: Michael Damaskenos, Konzilsdarstellung, Tafelbild aus dem Antonios-Kloster in Bron von 1591. St Katharina der Sinaiten in Heraklion, Inv. Nr. 007 (aus: M. Chatzidakis [Hg.], *Εικόνες της κρ ής τέχνης. Απ τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη*, Heraklion 1993, Abb. 101)

hindurch kostenlosen Unterricht anbot[70]. Trotz dieser Bemühungen enttäuschte die Gruppe, so lassen Klagen schließen, die an sie gestellten Erwartungen und wurde von orthodoxer wie katholischer Seite angefeindet[71].

Eine die Kirchenunion propagierende Initiative von Seiten des mit unionistischen Zirkeln eng verbundenen und als Verwalter des Patriarchats agierenden Lauro Querini in seinem nahe den Liegenschaften des Patriarchats befindlichen und mit dessen Institutionen kooperierenden Kloster ist naheliegend. Die Fresken im Narthex von Balsamonero müssen demnach während seiner Tätigkeit auf Kreta entstanden sein, also zwischen 1452 und 1475/9.

Kretische Kunst im Einsatz der Kirchenunion

Zahlreiche Gestaltungselemente in kretischen Kirchen lassen auf transkulturellen bzw. interreligiösen Kontakt zwischen den orthodoxen Einheimischen und den katholischen Siedlern aus Venedig schließen[72]. Die architekturhistorischen Untersuchungen von Olga Gratziou haben ergeben, dass in einer Vielzahl kretischer Kirchen beide Konfessionen die Messe feiern konnten[73]. Interessanterweise setzte die Errichtung spezifischer Doppelkirchen gerade zur Zeit des Konzils ein. Wenngleich nicht in jedem Fall von einer Doppelnutzung auszugehen ist, so lässt doch dieses Phänomen auf eine gezielte und großflächige Annäherung der Glaubensgemeinschaften auf lokaler Ebene schließen. Wie am Beispiel von Balsamonero zu sehen ist, konnte dafür auch das Bildmedium eingesetzt werden.

Dabei ist über Balsamonero hinaus für einige mehr oder minder direkt mit der Einrichtung in Verbindung stehende Klosterkirchen im Süden Kretas ein gezielter Einsatz des Bilddekors zur Propagierung konziliarer Inhalte anzunehmen. Das bereits erwähnte Hodegetria-Kloster nahm nicht nur im Dekorationsmodus, sondern auch in den Weihepatrozinien die thematischen Schwerpunkte der Klosterkirche von Balsamonero auf. Die Kirchenschiffe wurden der Gottesmutter, dem Hl. Phanourios sowie Petrus und Paulus geweiht, während Ikonen des Angelos mit der Darstellung des

[70] Nikolaos Panagiotakis, *El Greco. The Cretan Years*, Farnham 2009, S. 5.

[71] S. dazu Paolo Eleuteri, *Una lettera di Bessarione ai sacerdoti cretesi*, in: Gianfranco Fiaccadori (Hg.), *Bessarione e l'Umanesimo*. Ausst. Kat. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 27.4.-31.5.1994, Neapel 1994, S. 246-248; Tsirpanlis (Anm. 64), S. 49-51.

[72] Vgl. Ritzerfeld (Anm. 45).

[73] S. Olga Gratziou, *Evidenziare la diversità: chiese doppie nella Creta veneziana*, in: Chryssa Maltezou (Hg.), *I Greci durante la Venetocrazia. Uomini, spazio, idee (XIII-XVII sec.)*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Venezia, 3.-7.12.2007, Venedig 2009, S. 757-763; Dies., *Η Κρήτη στην ύστερη μεσαιωνική εποχή. Η μαρτυρία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής*, Heraklion 2010.

Hl. Phanourios, der Umarmung von Petrus und Paulus und Christus als Weinstock den Raum schmückten (Abb. 8)[74].

Auch die Geschichte des Panagia-Klosters in Kitharida weist Parallelen zu Balsamonero auf. Dem Kloster angeschlossen waren eine Bibliothek und eine Schule, eine der Kapellen wurde dem Hl. Phanourios geweiht und der Anlage im 15. Jahrhundert ein querliegender Narthex vorgebaut. Ein auffälliges Dekorelement an diesem Narthex ist mit der unionsfreundlichen Einstellung des adeligen Stifters begründet worden. An der Außenmauer befindet sich ein *bacino*, der mit einer lateinischen Inschrift auf einen Marienhymnus anspielt und auf eine Initiative des Marino Falier († 1474), Grundbesitzer, Dichter und Anhänger des Unionsverfechters und Erzbischofs von Kreta Fantino Valaresso zurückgeführt wird (Abb. 10)[75]. Demnach wäre Lauro Querini nicht der einzige Adelige auf Kreta gewesen, der seiner religiös-politischen Haltung in einer Stiftung visuell Ausdruck verlieh.

Die 1591 von Michael Damaskenos gemalte Ikonostase der oben erwähnten, mit Balsamonero institutionell verbundenen Klosterkirche von Brontisi enthielt eine Darstellung des Konzils von Nicäa (Abb. 11)[76]. Die Szene dürfte sich teilweise an derjenigen im Narthex von Balsamonero orientiert haben, so thront hier ebenfalls zentral das Evangelium über der Versammlung und unterhalb der Szene mit Petrus von Alexandria und dem Christuskind[77]. Es sind jedoch auch deutliche Unterschiede vorhanden. Nicht der Kaiser bildet hier den Mittelpunkt der Versammlung, sondern er und der zudem mit einer Tiara bekrönte Papst Sylvester (normalerweise ohne Kopfbedeckung oder mit Mitra gezeigt) haben gemeinsam die wichtigsten Plätze seitlich des Evangeliums inne. Die Darstellung des mit dem Machtsymbol der westlichen Kirche ausgezeichneten römischen Papstes in einer derart dominanten Position legt auch hier zumindest eine offene Einstellung des Auftraggebers und seines Klosters der römischen Kirche gegenüber nahe[78]. Zwar mussten zum Zeitpunkt der Entstehung

---

[74] Maria Vassilaki, *The Hand of Angelos?* in: Vassilaki (Anm. 8), S. 169-202, hier S. 179.

[75] Maria Georgopoulou, *Vernacular Architecture in Venetian Crete: Urban and Rural Practices*, in: *Medieval Encounters* 18, 2012, S. 447-480, hier S. 471-472.

[76] Maria Constantoudaki-Kitromilides, *The First Ecumenical Council of Nicaea*, in: A. Drandaki (Hg.), *The Origins of El Greco: Icon Paintings in Venetian Crete*, Ausst. Kat. New York, Onassis Cultural Center, 17.11.2009 – 27.02.2010, New York 2009, S. 104, Abb. auf S. 105. Dies., *Α' Οικουμενική Σύνοδος*, in: M. Chatzidakis (Hg.), *Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ώς την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη*, Heraklion 1993, Nr. 101, S. 459-461.

[77] Christopher Walter ist der Meinung, dass sich das Motiv des thronenden Evangeliums auf die ersten Konzile rückbezog. Die Nähe zu Balsamonero macht eine Inspiration durch das dortige Fresko wahrscheinlich. Walter (Anm. 17), S. 210-211.

[78] Die Ikone ist etwas größer als die übrigen, weshalb ihr eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird. Eine andere Tafel der Reihe ist anhand der Positionierung der Nimben

der Konzilstafel jegliche Vereinigungsträume unrealistisch erscheinen, die Bedrohung durch die Osmanen nahm jedoch zu und wurde von den im Kloster ansässigen, sehr gebildeten und mit Osten wie Westen vernetzten Religiosen sicherlich wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund blieb, wie die Tafel von Damaskenos zeigt, die gute Beziehung zur lateinischen Kirche ein Anliegen[79].

Am Beispiel der genannten Bildwerke zeigt sich, dass mehr oder weniger deutlich als pro-unionistisch lesbare Bildmotive vom 15. Jahrhundert an in Klosterkirchen präsent waren, die sich im Besitz des Patriarchats von Konstantinopel oder im Besitz unionsbefürwortender Grundbesitzer befanden. Zu vermuten ist angesichts der Initiativen der Mendikanten, dass deren Kirchen entsprechend ausgestaltet wurden[80]. Diese Vorbilder wirkten offenbar impulsgebend für die Dekoration religiöser Institutionen der nahen Umgebung. Aber auch darüber hinaus konnten einige Bildschemata

---

von Gottvater, Geisttaube und Christus als Opposition gegen die Akzeptanz des „filioque" der lateinischen Kirche gedeutet worden. Diese Interpretation kann jedoch nicht überzeugen, da sich die etwas abgerückte Positionierung der Figur Christi aus der Tatsache ergibt, dass dieser sich, wie bei solchen Szenen üblich, beim Ritual der Göttlichen Liturgie vorbeugt. Vielmehr ist bei dieser Ikone, welche die Darstellung der Himmlischen und Göttlichen Liturgie mit derjenigen der Trinität verbindet, die inhaltliche Nähe zur Dekoration der Ostwand der Phanourios-Kapelle auffällig. Maria Constantoudaki-Kitromilides, *The Celestial Liturgy and the Holy Trinity*, in: M. Chatzidakis (Hg.), *Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ώς την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη*, Heraklion 1993, Nr. 38, S. 102, Abb. auf S. 103.

[79] Laut Maria Constantoudaki-Kitromilides fühlte der Auftraggeber — ihr zufolge handelte es sich um den Abt Laurentios Marinos — „an awareness of the need for maintaining a balance between the Orthodox and Latin congregations of Venetian Crete". Marinos, zwischen 1584-89 zwecks Studienaufenthalt in Venedig ansässig, ist von 1593-1616 als Abt in Brontisi nachweisbar. Er war schriftstellerisch tätig und in Kontakt mit dem kretischen Humanisten Maximos Margunios (1549-1602), der Brontisi in seinem Testament bedenken sollte, und dem Patriarchen Meletios Pegas von Alexandria (1549-1601) sowie dem Patriarchen Kyrillos Lukaris von Konstantinopel (1572-1638). Auch hier treffen wir demnach auf einen gelehrten Geistlichen mit Beziehungen und Interessen im Osten wie im Westen. Anzumerken ist jedoch, dass Marinos erst seit 1593 als Abt des Klosters nachzuweisen ist, die Tafel könnte demnach auch von seinem Vorgänger in Auftrag gegeben worden sein. Constantoudaki-Kitromilides (Anm. 76), Nr. 38, S. 102, 104.

Dass die Einrichtung sich keineswegs der venezianischen Obrigkeit widersetzte, sondern ganz im Gegenteil ihrer Autorität unterstand, zeigt die Tatsache, dass die neu gewählten Inhaber des Amtes des Klostervorstehers vom Duca bestätigt wurden — so jedenfalls ist es für das 17. Jahrhundert belegt. Ranoutsaki (Anm. 59), S. 37-38. Da sich die Einrichtung in Besitz des lateinischen Patriarchats befand, ist eine hier dominierende antilateinische bzw. antiunionistische Haltung, die bislang vorausgesetzt wurde, generell unwahrscheinlich. Zuletzt vertreten von Ranoutsaki (Anm. 59), S. 20-23. Ganz im Gegenteil ist zu erwägen, ob die Entwicklung des Klosters zu einem blühenden Zentrum des Humanismus auf Kreta aus der Förderung durch intellektuelle, gen Westen wie Osten orientierte Kreise resultierte, was z.B. die ikonographischen Besonderheiten in der Freskenausstattung erklären könnte. Vgl. Ranoutsaki (Anm. 59), S. 48-61, 249-255.

[80] Zur Dekoration der Mendikantenkirchen auf Kreta s. Ritzerfeld (Anm. 45).

Anklang finden, wie die großflächige Verbreitung der Kompositionen des Angelos Akotantos verdeutlicht[81].

Schlussbetrachtung

Ernst Suttner stellt als wichtige Ursache für die Erfolglosigkeit des konziliaren Unionsbeschlusses fest, es wäre „nach dem Konzil von Ferrara/Florenz notwendig gewesen, dass die Bischöfe sich selbst um die Rezeption der Beschlüsse kümmerten; bei Lateinern und Griechen wäre in den Gemeinden ein pastorales Mühen der Hierarchen um breite Zustimmung notwendig gewesen. Die zahlreichen Vorurteile über ‚die jeweils anderen' und die verbreiteten Missverständnisse über sie hätten in Predigt und Katechese bekämpft werden müssen, damit der lange, in vielen Kreisen ausgiebig kolportierte Verdacht, die Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern zeugten von unüberbrückbaren Glaubensgegensätzen, abgelöst worden wäre durch eine Zustimmung zu der besseren Einsicht, welche die Konzilsväter in ihren langen Beratungen mühsam erarbeitet hatten. Doch dieses Mühen unterblieb. Die Folge war, dass auf beiden Seiten die überkommenen Aversionen gegen ‚die anderen' eine Rezeption der Konzilsbeschlüsse verhinderten"[82].

Der Einsatz der Bettelorden wie auch einer Gruppe unierter Geistlicher und Laien im Umkreis des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel Kardinal Bessarion demonstriert jedoch, wenngleich er letztendlich scheiterte, dass zumindest auf Kreta durchaus Bemühungen auf der lokalen Ebene existierten. Auf der über einen langen Zeitraum von beiden Kulturen, Sprachen und Religionen geprägten Insel musste die Idee einer vereinten Kirche generell Anklang finden. Zudem konnte die mit der drohenden Osmaneninvasion verbundene Hoffnung auf Hilfe aus dem Westen den unionistischen Zielen Anhängerschaft gewinnen.

Die Errichtung von Doppelkirchen wie auch die Verbreitung unionistischer Bildmotive in den Jahrzehnten nach dem Konzil sprechen für den Einsatz von Architektur und Bildkunst zwecks Propagierung der Kirchenunion bei der kretischen Bevölkerung. Diesen Bau- und Bildindizien nach zu urteilen existierte auf Kreta — entgegen der etablierten Ansicht — vom 15. Jahrhundert an durchaus eine größere pro-unionistische Bewegung. Die diskutierten Fresken und Tafelbilder in Kirchen und Klöstern der südlichen Region der Insel sprechen dafür, dass pastorale Bemühungen

---

[81] Vassilaki (Anm. 25), S. 127-128.

[82] Ernst Suttner, *Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der Ruthenischen Union von 1595/96 und bei der Rumänischen Union von 1701*, in: *Annales Universitatis Apulensis*, series historica 9/II, (Alba Julia) 2005, S. 135-145, hier S. 137.

auch in den ländlichen Gebieten stattfanden, wobei intellektuelle Zirkel aus Geistlichen und Laien impulsgebend wirkten und Klöster im Besitz des latienischen Patriarchats von Konstantinopel bzw. pro-unionistisch eingestellter, venezianisch-kretischer Adeliger sowie Niederlassungen der Mendikanten als Ausgangspunkte dienten.

Die konziliaren Inhalte wurden der Bevölkerung demnach nicht nur durch Predigten und Katechese, sondern ebenfalls mit Hilfe des Bildmediums vermittelt. Mögliche Motive waren u.a. das Konzil von Nicäa und die sich umarmenden Apostel Petrus und Paulus; auch die Figur des Hl. Franziskus konnte in diesem Kontext eine Brückenfunktion innehaben. Das Erscheinen entsprechender Dekorelemente in orthodoxen Dorf- und Klosterkirchen der Umgebung von Balsamonero lässt vermuten, dass die klösterliche Bildpropaganda von einem gewissen Erfolg gekrönt war. Dank der Popularität der Bildwerke von Angelos Akotantos konnte das pro-unionistische Anliegen die kretische Ikonenlandschaft sogar langfristig prägen — wenngleich oder vielleicht gerade weil die ursprüngliche Intention mit der Zeit in Vergessenheit geriet.

Summary

According to the dominant opinion in historical research the decree of Church union agreed on in the Council of Florence in 1439 met with a strongly negative reaction from the Cretan population. The painted decoration of Orthodox Churches on the island is often taken as a statement against papal unionist policy. The frescoes of the monastery church of Balsamonero, supposedly a palladium of Orthodoxy in the Cretan countryside, have been interpreted accordingly. But the fragmentary paintings in the narthex from the 15th century, which have been completely ignored so far by art history studies, contain various unionistic motifs such as the Church council and the embrace of the apostles Peter and Paul, thus defying the traditional perception of the monastery. Specific details in its decoration lead to the assumption that the paintings of the narthex were financed by the important humanist and merchant Lauro Querini and that Balsamonero, as well as some other monasteries, fell under the influence of a pro-unionist circle of wealthy and highly sophisticated lay people, mendicant friars and clerics around the Latin Patriarch of Constantinople Cardinal Bessarion. It appears that on Crete in the aftermath of the Council of Florence painting was used as a medium of propaganda, trying to spread pro-unionist messages even among the rural population.

Ulrike Ritzerfeld

Centro Tedesco di Studi Veneziani
Deutsches Studienzentrum in Venedig
Palazzo Barbarigo della Terrazza
S. Polo 2765/A, Calle Corner
I - 30125 Venezia

Tommaso Braccini

La *Targa tes pisteos* (1658) di François Richard, S.J., ed i *vourkolakkoi* greci: tra etnografia e apologetica

Una delle prime e più celebri relazioni che portarono a conoscenza degli Occidentali la credenza greca nei *vrykolakes*, cadaveri di peccatori inspiegabilmente incorruttibili che uscivano dalle tombe per tormentare i viventi, fu quella del botanico francese Joseph Pitton de Tournefort. Lo scienziato, giunto sull'isola di Mykonos nel corso di una spedizione in Oriente, poté assistere ad un caso di isteria collettiva incentrato proprio sul cadavere di un malcapitato identificato con un *vrykolakas*, che il primo gennaio del 1701, dopo esorcismi e rituali di ogni genere, fu infine dato alle fiamme. Non è assolutamente il caso di riprendere nel dettaglio questo resoconto ben noto e spesso tradotto e ristampato[1]; sarà sufficiente soffermarsi solo su un dettaglio sul quale, invece, spesso si tende a sorvolare. Di fronte all'incredulità mostrata da Tournefort e dai suoi compagni, gli abitanti del luogo adducevano come prova della veridicità del fenomeno dei *vrykolakes* un trattato, scritto meno di cinquant'anni prima da un gesuita francese:

> Ceux qui croyoient dans leur ame que nous doutions de la verité du fait, venoient à nous comme pour nous reprocher notre incredulité, et pretendoient prouver qu'il y avoit des *Vroucolacas*, par quelques authoritez tirées du Bouclier de la foy (Τάργα τῆς Ῥωμαικῆς πίστεως) du P. Richard, missionnaire Jesuite. Il étoit Latin, disoient-ils, et par consequent vous devez le croire[2].

L'accenno dei locali era per l'appunto ad un raro testo pubblicato nel 1658 per i tipi parigini di Claude Cramoisy (per la prima parte) e di Edmond Martin (per la seconda), con il titolo completo di Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ῥωμαικῆς ἐκκλησίας εἰς τὴν διαφένδευσιν τῆς ὀρθοδοξίας. L'autore, François Richard, era nato a Pont-à-Mousson nel 1612 per poi entrare nel noviziato gesuitico a Nancy nel 1631; in seguito avrebbe trascorso tutta la

[1] In particolare il brano ha sempre goduto di grande fortuna negli studi sul vampirismo, a partire dalla pionieristica *Dissertation sur les apparitions des Anges, des Démons et des Esprits, et sur les Revenans et Vampires de Hongrie, de Boheme, de Moravie et de Silesie*, par le R.P. Dom A. Calmet, Paris 1746, pp. 352-361.

[2] Cfr. *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy*... par M. Pitton de Tournefort, I, Paris 1717, p. 134.

vita in missione in Grecia, trascorrendo lunghi anni a Santorini (dal 1644 al 1658) e morendo a Negroponte nel 1673[3].

La Targa*: un'opera controversa*

Il fatto che gli abitanti di Mykonos facessero riferimento alla *Targa* di Richard, peraltro, non era affatto scontato. Moltissime copie del libro, infatti, inviate nell'Oriente greco per essere diffuse tra la popolazione locale, erano state acquistate dalle autorità ecclesiastiche ortodosse che le avevano date alle fiamme; lo stesso patriarca di Costantinopoli, Partenio, ne aveva proibita la lettura sotto pena di scomunica[4]. Quest'acrimonia si spiega solo in parte con la natura apologetica del volume, che era strutturato come un dialogo tra un maestro e un discepolo e si scagliava contro tutta una serie di credenze e pratiche degli ortodossi. La vera ragione dell'astio può essere individuata nella fama dell'autore, che pochi anni prima era entrato violentemente in urto con il clero greco di Santorini in merito alle figure di Marco di Efeso e soprattutto di Gregorio Palama, da lui condannato apertamente come eretico e scismatico. Nel 1650 i Gesuiti di Santorini erano giunti addirittura a pubblicare un opuscolo dove non solo si ribadiva la condanna di Palama, ma si sosteneva che l'eruzione vulcanica che aveva interessato l'isola nel medesimo anno era un castigo divino per l'ostinazione dei Greci nel tributare venerazione a tale eretico. Gli ortodossi erano rimasti scanda-

---

[3] Cfr. la voce bio-bibliografica a lui dedicata in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par C. Sommervogel, S.J., Bibliographie, VI, Bruxelles – Paris 1895, cc. 1809-1810, nonché M. N. Roussos-Melidones, *Ιησουίτες του 17ου και 18ου αιώνα περιγράφουν το Αιγαίο*, Athina 1989, pp. 35-36; Id., *Ιησουίτες στον ελληνικό χώρο (1560-1915)*, Athina 1991, pp. 14, 197-201, 229-230, 246-247, 260-262; I. A. Panagiotopoulos, *Φωτομαχία Νεοφύτου Καυσοκαλυβίτου· διάκριση ή κατάκριση*, Ἅγιος Γρηγόριος Ε΄ 2.3 (2010), pp. 85-117, qui 86-87. Sulle missioni della Compagnia di Gesù in Grecia, oltre che al succitato Roussos-Melidones, *Ιησουίτες στον ελληνικό χώρο*, sp. 189-214 per la presenza a Santorini, si può rimandare alla recente messa a punto di C. Capizzi, s.v. *Grecia*, in *Diccionario histórico de la compañía de Jesús biográfico temático*, dir. para Ch. E. O'Neill, S.I. – J. M.ª Domínguez, S.I., II, Roma – Madrid 2001, pp. 1809-1811, sp. 1810 per i numerosi gesuiti francesi che furono attivi nell'area, tra cui Richard.

[4] Cfr. É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, II, Paris 1894, pp. 99-100 (n. 427), che riporta questa notazione del patriarca Dositeo II di Gerusalemme (*Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, ἐν Βουκουρεστίῳ, 1715, p. 1177): ἐν ἔτει δὲ χιλιοστῷ ἑξακοσιοστῷ πεντηκοστῷ ὀγδόῳ, ἦλθεν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ ἁπλῶς εἰς τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῆς Φράντζας ἡ λεγομένη Τάργα· καὶ λαβὼν θέλημα ἀπὸ τῆς βασιλείας ὁ πατριάρχης Παρθένιος ὁ τέταρτος, ἔγραψεν εἰς τὴν Πόλιν καὶ εἰς τὸν Γαλατᾶν, ἀλλὰ δὴ καὶ εἰς Σμύρνην καὶ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν ὀρθοδόξων κατ'αὐτῆς. Καὶ ἀγοράσαντες οἱ ὀρθόδοξοι τὴν Τάργαν, κατέκαυσαν πάμπολλα βιβλία αὐτῆς ἐν τοῖς φόροις, καὶ ἐγένετο τοῖς παπισταῖς αἰσχύνη μεγάλη. Cfr. anche Z. N. Tsirpanlis, *I libri greci pubblicati dalla* «Sacra Congregatio de Propaganda Fide» *(XVII sec.)*, Balkan Studies 15.2 (1974), pp. 204-224, qui 220-221 n. 7; Roussos-Melidones, *Ιησουίτες στον ελληνικό χώρο*, cit., pp. 137-138.

lizzati e le relazioni con i cattolici, in precedenza tutto sommato cordiali[5], si erano guastate in maniera pericolosa. Il Visitatore Apostolico che passò dall'Arcipelago nel 1652, il cappuccino Bernardo, osservava con preoccupazione come

> detti Reverendi Padri hanno fatto, overo fatto fare diverse copie di quel libretto le quali si trovano disperse in mani dei loro divoti; questa è la nova petra di scandalo tra latini, e greci, non solamente in Sant'Erini, ma anche nell'altr'isole, dove si va disseminando dalli Padri con novi disgusti dalla parte contraria, massime in Nassia, dove si sono passati molti pericolosi spropositi tra latini e greci, i quali si fanno fabricare una chiesa in honore di Palama. Et in Paros dove li greci hanno di novo fatto dipingere Marco d'Efeso tra li santissimi Padri dipinti nel muro d'intorno all'altare maggiore, cioè nel choro della metropolitana in Parechia dove l'havemo visto cogl'occhi nostri, talmente che se presto non si porge qualche efficace rimedio si stenderanno in breve queste differenze per tutto l'Oriente, massime dove si trovano latini insieme con i greci, quali supplico sua divina maestà di riunirli tutti al grembo e sotto l'obedienza della Santa Romana Chiesa immobile colonna di verità[6].

Lo stesso Richard, in una relazione datata 1669 su un viaggio da lui compiuto tra i monaci del Monte Athos, scrive che era stato messo in guardia dal partire, proprio perché rischiava di essere *persona non grata* sul Monte Santo a causa delle sue pubblicazioni: "quelques uns tascherent de m'en divertir disant que j'estois trop connu, et que je m'estois trop declaré par le livre que j'avois composé et qu'il estoit a craindre que ses moines ne m'empoisonnassent": in questo caso il riferimento sembra essere non all'opuscolo su Gregorio Palama, ma proprio alla *Targa*[7]. Nonostante la cattiva fama del suo autore e il rogo cui era stata sottoposta, quest'opera tuttavia doveva aver comunque goduto di una certa diffusione, se come si è visto

---

[5] Sull'atteggiamento conciliante e cooperativo che caratterizzò spesso i rapporti tra i missionari cattolici (in particolare i Gesuiti) e gli ortodossi, cfr. almeno K. T. Ware, *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?*, in *Schism, Heresy and Religious Protest*, ed. by D. Baker, Cambridge 1972, pp. 259-276, sp. 264-273.

[6] La citazione è tratta dal manoscritto conservato presso l'Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Visite e Collegi 31 ("Varie visite apostoliche fatte in diverse isole dell'Arcipelago"), f. 16v. Colgo in questa sede l'occasione di ringraziare Mons. Luis Manuel Cuña Ramos e il personale di sala dell'Archivio per la gentile assistenza prestata. Sul grave dissidio tra i Gesuiti di Santorini e gli ortodossi in merito a Gregorio Palama, cfr. anche G. Hofmann, S.J., *Vescovadi cattolici della Grecia*, V, *Thera (Santorino)*, Roma 1941 (OCA 130), pp. 17-20, 57, 70; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, München 1988, pp. 41-42; Roussos-Melidones, *Ιησουίτες στον ελληνικό χώρο*, cit., pp. 17, 199-202.

[7] Cfr. G. Hofmann, S.J., *Die Jesuiten und der Athos*, Archivum Historicum Societatis Jesu 8.2 (1939), pp. 3-33, qui 18; cfr. anche Roussos-Melidones, *Ιησουίτες στον ελληνικό χώρο*, cit., p. 260.

oltre quarant'anni dopo la sua pubblicazione era ancora ricordata dagli abitanti di Mykonos[8].

La scelta della lingua demotica

Questo non stupisce, giacché tutto lascia credere che la sua preparazione fosse stata condotta con grande attenzione proprio per adattarla e renderla particolarmente fruibile da parte dei suoi lettori designati, ovvero i Greci dell'Arcipelago e dell'Oriente ortodosso. Ciò si rivela innanzitutto in ambito linguistico: il testo infatti era stato prima scritto in francese da Richard e poi tradotto in greco demotico da un suo dotto confratello[9] nonché strettissimo collaboratore sia a Santorini sia a Negroponte, François Rosiers o Rossiers (1608-1667), che si era specializzato proprio in traduzioni[10]. Non è un caso che il greco della *Targa*, particolarmente idiomatico e vicino alla lingua popolare, fosse stato saccheggiato dal Du Cange nel suo *Lexicon mediae et infimae Graecitatis*[11]. Il fatto che questo trattato apologetico fosse in lingua demotica e dunque accessibile a tutti dovette suscitare grandi preoccupazioni nelle gerarchie ecclesiastiche ortodosse, che proba-

[8] Sullo scalpore e la durevole eco suscitata da questa controversa pubblicazione, cfr. anche Podskalsky, *Griechische Theologie*, cit., pp. 250-251; B. J. Slot, *Archipelagus turbatus: les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718*, I-II, Istanbul 1982, qui I, pp. 181-182; A. Rigo, *La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni*, Rivista di studi bizantini e neoellenici n.s. 30 (1993), pp. 155-202, qui 155; Panagiotopoulos, *Φωτομαχία*, cit., p. 87.

[9] Viene definito il gesuita "le mieux instruit de l'Archipel" da Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., I, p. 182.

[10] Cfr. la voce bio-bibliografica su di lui in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par C. Sommervogel, S.J., Bibliographie, VII, Bruxelles – Paris 1896, c. 145, da integrare con V. Laurent, *Le P. François Rossiers S.J. missionaire du Levant*, L'unité de l'Eglise 12 (1934), pp. 281-288 (v. anche le osservazioni di Slot, *Archipelagus turbatus*, cit., II, p. 401 n. 85), e con *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par C. Sommervogel, S.J., XII, Supplément par E. M. Rivière S.J., Louvain, 1960, c. 270 (n. 658), per una lettera di François Richard, datata Negroponte, 12 luglio 1667, in cui ricordando i numerosi libri tradotti in "grec vulgaire" dal confratello scomparso menziona anche "le *Bouclier de la foi* contre les erreurs des Grecs". Si può rimandare inoltre a Roussos-Melidones, *Ιησουΐτες στον ελληνικό χώρο*, cit., pp. 199, 201, 247, 249.

[11] Cfr. É. Legrand, *Collection des monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique*, VI: *Grammaire de la langue grecque vulgaire par Nikolaos Sophianos*, Paris 1870, p. 14, che riferendosi alla grammatica neogreca del cappuccino francese Tommaso da Parigi (*Nouvelle méthode pour apprendre les principes de la langue grecque vulgaire...*, Paris 1709), sorta di indispensabile *companion* del lessico del Somavera, afferma che "son style naïf et populaire nous rappelle celui du P. François Richard, dans son ouvrage intitulé *Le bouclier de la foi, etc.*"; in nota aggiunge che "cet ouvrage est très-curieux au point de vue de la langue, et Du Cange le cite presque à chaque page de son Glossaire". Come si è visto (cfr. nota precedente), il greco della *Targa* è in realtà da ascrivere a François Rosiers.

bilmente lo percepirono come un pericoloso gesto di proselitismo, e questo spiega anche la decisione di ricorrere a misure drastiche per impedirne la diffusione e la lettura[12].

L'interesse per i vrykolakes *nella Targa e nella* Relation

Anche dal punto di vista dei contenuti, peraltro, Richard aveva messo a frutto la conoscenza della cultura e della mentalità greca che gli veniva dai lunghi anni trascorsi in missione a Santorini, dov'era stato quotidianamente a contatto con la minoranza cattolica e la maggioranza ortodossa (oltre il 90% della popolazione dell'isola[13]) in qualità di confessore, maestro e medico[14] – senza dimenticare l'attività di predicazione che lo portò fino agli ultimi anni a girare tutta la Grecia, dalle isole ionie, ad Atene, alle Cicladi, compresa la stessa Mykonos[15].

Ciò può essere argomentato con particolare dettaglio proprio per la sezione della *Targa* dedicata ai *vrykolakes* (cap. VIII, par. 3, Διὰ τοὺς βουρκολάκκους), che sarà oggetto di specifica attenzione in questo contributo e viene dunque riprodotta integralmente in appendice, accompagnata da una traduzione. Le osservazioni di Richard sui *revenants* greci, infatti, sono

---

[12] "If this book had been written in French or Latin, it would not have provoked any great reaction from Orthodox hierarchy. But it was written in the Greek vernacular, an early sign of the more aggressive approach to proselytization that was to be characteristic of the Ottoman Empire's Jesuit mission in the latter part of the seventeenth century". Cfr. N. Russell, *From the "Shield of Orthodoxy" to the "Tome of Joy": The Anti-Western Stance of Dositheos II of Jerusalem (1641-1707)*, in *Orthodox Constructions of the West*, ed. by G. E. Demacopoulos – A. Papanikolaou, New York 2013, pp. 71-82, qui 74-75.

[13] Cfr. G. Hofmann, S.J., *Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente greco*, OCP 1 (1935), pp. 139-163, qui 145-146.

[14] Si possono citare a proposito le parole del succitato Visitatore Apostolico: "i loro [dei Gesuiti di Santorini] essercittii sono la scuola, la dottrina christiana la cong.ne le confessioni e le prediche. Fanno la scuola indifferentemente a latini e greci... Il peso delle confessioni sta sopra li Reverendi Padri Giesuiti, i quali sì come l'inverno confessano quasi tutti li latini... Oltra di questo... confessano anche alcuni greci e delli principali... Finalmente detti Reverendi Padri Giesuiti non stanno qui otiosi, né inutili, ma sono sempre occupati in opere di Carità spirituali e corporali. Stante che il Reverendo Padre Francesco Ricardo attuale superiore di questa lor residenza, facendo professione di medico, se ne serve andando a tutti gl'ammalatti, dando anche spesso le medicine, et altri diversi rimedii senza pagamento et alcune volte senza né meno essere ringrattiato di questa gente grossa e poco grata, ma ne haverà più guiderdone dal Sovrano Rimuneratore, per l'amore del quale egli lavora". Cfr. Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Visite e Collegi 31, ff. 14v-15r. Per l'attività educativa dei Gesuiti in Grecia cfr. Hofmann, *Apostolato dei Gesuiti*, cit., p. 157; sull'attività medica dei gesuiti di Santorini, nella quale si distingueva anche Charles Longer (1603-1681), il terzo componente della missione al tempo di Richard, cfr. anche Roussos-Melidones, *Ιησουΐτες στον ελληνικό χώρο*, cit., p. 193.

[15] Cfr. Hofmann, *Apostolato dei Gesuiti*, cit., pp. 159-160.

strettamente legate all'osservazione etnografica e per giunta possono essere messe in parallelo con quelle contenute in un'altra sua opera coeva, destinata però al pubblico francese e sicuramente più diffusa[16], ovvero la *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable a Sant-Erini isle de l'Archipel, dépuis l'établissement des Peres de la Compagnie de Iesus in icelle*, pubblicata a Parigi, sempre per i tipi di Claude Cramoisy, nel 1657, che presenta un intero capitolo (il XV, alle pp. 208-226) intitolato *Des faux resuscitez, que les Grecs appellent βρουκολάκους*. Questa credenza "esotica" suscitava infatti grande curiosità allora come adesso e, non sorprendentemente, nei decenni successivi fu illustrata anche nelle relazioni di altri missionari gesuiti in Grecia[17]. La particolarità di Richard, tuttavia, è di averne trattato sia per gli Occidentali sia per i Greci, in due opere pressoché coeve ma ben distinte.

La negazione della provenienza purgatoriale

In entrambi i casi, la sua discussione inizia con una breve descrizione del fenomeno: i Greci credono che vi siano morti, detti *vourkolakkoi*[18], che tornano al mondo dopo la sepoltura e terrorizzano i vivi notte e giorno, arrivando a spaventarli e persino ad ucciderli. Sia nella *Targa* sia nella *Relation* l'esistenza di tali *revenants* è dapprima posta dubitativamente in collegamento con il Purgatorio. Nel testo greco, è il Discepolo che domanda al Maestro se ἀπὸ τὸ Καθαρτήριον εὐγαίνουσι καὶ ἐκεῖνοι, mentre nel testo francese è lo stesso Richard a dichiarare che, quando per la prima volta sentì parlare di queste evenienze, credette di essere di fronte alla manifestazione di anime purganti (p. 209):

---

[16] Oltreché precocemente assorbita all'interno della letteratura sulle credenze greche nei cadaveri anomali, come la dissertazione del gesuita fiammingo Willem Cuypers all'interno degli *Acta sanctorum*: cfr. Guilelmi Cuperi *Parergon XII* ad Tomum I Augusti *Tractatus preliminaris de Patriarchis Constantinopolitanis*, in *Acta Sanctorum Augusti*..., illustrata... a J. B. Sollerio, J. Pinio, G. Cupero, P. Boschio, I, Antverpiae 1733, pp. *204-*218, sp. *205, *209-*210.

[17] Si possono citare i casi di Robert Saulger, *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel*, Paris 1699, pp. 255-256, e soprattutto di Jacques-Paul Babin, autore di una *Relation des vroucolacas*: cfr. *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*... par I. Spon... et G. Wheler, II, Lyon 1678, p. 327; H. Omont, *Athènes au XVIIe siècle*, Revue des études grecques 14 (1901), pp. 270-294, qui 290. Cfr. anche Roussos-Melidones, *Ιησουίτες στον ελληνικό χώρο*, cit., p. 233.

[18] Il termine, di origine slava, proprio in quanto tipicamente demotico e privo di un'origine classica che ne stabilizzasse in qualche modo la struttura e la grafia, presenta peraltro moltissime varianti in greco (ne sono state contate ben 45): cfr. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: a Study in Survivals*, Cambridge 1910, p. 364 n. 3; B. Cooper, *The Word Vampire: Its Slavonic Form and Origin*, Journal of Slavic Linguistics 13.2 (2005), pp. 251-270, qui 254 n. 4; T. Braccini, *Prima di Dracula: archeologia del vampiro*, Bologna 2011, p. 110.

ie me persuadois au commencement que le tout se passoit comme en France, et que c'estoient des ames des quelques trespassez, qui revenoient pour demander du secours, afin de sortir plustost des peines du Purgatoire.

La questione del Purgatorio, com'è ben noto, costituiva uno dei principali punti di confronto tra Latini e Greci, ed è stato supposto che la dottrina cattolica, nel corso del XVII secolo, sia giunta in qualche modo ad influenzare anche la percezione dei *revenants* e dei "cadaveri anomali" in ambito ortodosso[19]. In questo caso è chiaro che Richard vuole sgombrare subito il campo da ogni possibile confusione, assumendo una posizione meno conciliante, ad esempio, di quella di Leone Allacci. Quest'ultimo, per quanto cautamente, nel suo celebre trattato sul Purgatorio era arrivato a suggerire una qualche analogia tra la condizione delle anime purganti e quella dei cadaveri degli scomunicati[20] che, secondo la tradizione greca, rimanevano incorrotti ed avevano la tendenza a rianimarsi per diventare veri e propri *vrykolakes*. Una simile spiegazione era stata evocata da Allacci, in termini possibilisti, anche nell'opera in cui passava dettagliatamente in rassegna le credenze folkloriche dell'Ellade moderna, il *De Graecorum hodie quorundam opinationibus* (Coloniae Agrippinae 1645, p. 145):

negari non potest, saepissime mortuorum animas in loca sibi exosa, ubi tamen nefarie vivendo Deum contempserant, veluti in carcerem, ad sustinenda praescripta sibi a Deo tormenta, coniici: et saepius etiam in corporibus propriis poenas exsolvunt. Quare non erit absonum, Deo ita permittente, animas similium hominum in propria corpora compelli, quae divina vis in illa foeditate conservet, ut, primum, ipsae in illis puniantur; tum demum irae divinae ministrae in alios quoque saeviant. Neque corpus, quod conspiciunt homines, et igne absumunt, imaginatione, seu secundum phantasiam... videre dicendi sunt, cum demortui corpus verum vere intueantur, illudque igni cremandum supponant...

Ogni possibile collegamento tra *vrykolakes* e Purgatorio viene invece, come si è detto, recisamente negato da François Richard. Questa visione negativa viene argomentata in maniera abbastanza sbrigativa nella *Relation*:

mais comment seroient-elles [le presunte anime dei *revenants* greci] de ce nombre? Veu que ceux qui paroissent en telle figure, sont d'ordinaire de tresmeschante vie. Le Purgatoire n'est pas pour ceux qui ne le croyent pas, et les

---

[19] Cfr. K. Hartnup, *'On the Beliefs of the Greeks': Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden - Boston 2004, pp. 212-216, 234-235.

[20] Cfr. Leone Allacci, *De utriusque ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione*, Romae 1655, pp. 38-42, nonché Hartnup, *'On the Beliefs of the Greeks'*, cit., pp. 206-208.

ames qui sortent du Purgatoire ne viennent iamais aux excez que ceux-cy commettent; comme de frapper, endommager, tuer, et le reste.

Pur insistendo sulle stesse argomentazioni (talora pressoché letteralmente, per esempio quando si afferma che δὲν πάγει κανεὶς εἰς τὸ Καθαρτήριον ἀπ'ἐκείνους, ὁποῦ ζῶντας τους δὲν ἐπίστευσαν νὰ εἶναι Καθαρτήριον), la negazione che compare nella *Targa* è invece più articolata e organizzata in tre punti numerati, ed inoltre è aperta da una citazione evangelica, "voi li riconoscerete dai loro frutti" (Mt 7,16): dal momento che le azioni dei *vrykolakes* sono malefiche, ne consegue che chi le compie è un malvagio che, come tale, non ha nulla a che spartire con le anime purganti, che scontano pene ma sono moralmente giuste. Quest'organizzazione verisimilmente dipende dalla destinazione apologetica dell'opera, le cui argomentazioni sono dunque corroborate sia da una citazione scritturale, sia da una scansione interna che probabilmente era destinata a renderne più facile la memorizzazione.

Un'ipotesi etimologica

Non manca, in chiusura di questo primo paragrafo, un originale pronunciamento sul significato dell'enigmatica parola greca per indicare i morti irrequieti, che li qualificherebbe come "sciagurati" a partire dai due significanti che la compongono: καὶ τὸ ὄνομα δηλοῖ ὅτι πόλλα κακόμοιροι εἶναι αὐτοὶ βουρκόλακκοι· τὶ γὰρ ἄλλο σημαίνει βοῦρκα καὶ λάκκος παρὰ κακομοιρίαν;[21] forse il riferimento è a βοῦρκα, "pantano", che poteva essere riferito anche agli occhi lacrimosi[22], mentre λάκκος è attestato anche nel senso di "sepoltura"[23].

La spiegazione demonica del fenomeno

Persuaso dalle discettazioni del Maestro, il Discepolo che costituisce l'altra *persona loquens* della *Targa* domanda, perplesso, da dove mai giungano dunque i *revenants*. Il Maestro proporrà due soluzioni, con un grado crescente di probabilità. La prima è che si tratti di anime di dannati che ec-

---

[21] Sulla questione, in realtà, non c'era consenso: per Allacci, ad esempio, Βοῦρκα *limus est, non quilibet, sed qui jam putrescenti aqua maceratus, pessimam exhalat Mephitim* [...] Λάκκος *fossa, seu cavea, in qua similis limus fovetur*. Cfr. *De Graecorum hodie quorundam opinationibus*, cit., p. 142, nonché, per altre proposte fantasiose, Braccini, *Prima di Dracula*, cit., pp. 110-111. La definizione di Allacci sembra ripresa da Richard in *Relation*, p. 398.

[22] Cfr. il verbo βουρκιάζω, glossato come "infangarsi gl'occhi da lagrime" in Alessio da Somavera, *Tesoro della lingua greca volgare ed italiana*, Parigi 1709, p. 75.

[23] Cfr. Somavera, *Tesoro della lingua greca*, cit., p. 207.

cezionalmente, con il permesso di Dio, escono dall'Inferno per spaventare e correggere i peccatori: le cronache ecclesiastiche, osserva, presentano molti esempi del genere, e ne vengono citati due, del primo dei quali fu spettatore san Martino, mentre l'altro è un episodio ascritto a san Bernardo[24]. Tuttavia, prosegue il Maestro, quest'ipotesi gli pare improbabile e preferisce dunque ritenere che "questi *vourkolakkoi*... piuttosto siano diavoli i quali hanno preso i corpi dei morti e li muovono qua e là" (δὲν πιστεύω τέτοιοι βουρκόλακκοι νὰ εἶναι ἄνθρωποι, πλειὰ γλήγορα πιστεύω πῶς εἶναι διαβόλοι, ὁποῦ ἐπήρασι τὰ κορμία τῶν ἀπεθαμένων, καὶ γυρίζουν τα ἀποδῶ καὶ ἀπεκεῖ).

La spiegazione in sé per sé non costituiva una novità: in particolare era già stata avanzata da Allacci, il quale si chiedeva

> quis ergo adeo fatuus est, ut inficias ierit, Daemonem non posse Bulcolacae corpus tumens ac foetidum è monumentis extrahere, et cum eo ambulando, infausta mortalibus praenunciare, et noxam afferre; quando ille in Angelum lucis se potest convertere?[25]

La medesima soluzione è accolta da Richard anche nella *Relation*, secondo la quale (p. 209) "il faut donc dire que ce ne sont pas les ames, mais les demons que animent ces corps, et qui les conservent en leur entier".

Le tre aphormai *della* Targa

L'argomentazione, come nel caso precedente, è esposta in maniera più discorsiva nel testo francese, e segue invece un andamento più dettagliato e strutturato in quello greco, dove vengono elencate tre ἀφορμαί di tale assunto. La prima, senza parallelo nella *Relation*, è che le anime dei dannati solo molto raramente escono dall'inferno, come testimoniano sia una massima biblica ("Chi scende nell'Ade non ne tornerà", Giobbe 7,9), sia una citazione di san Tommaso d'Aquino (la cui autorità è frequentemente evocata nella *Targa*). Dopo questa prima spiegazione teologica viene la seconda, su base sillogistica: quando i Greci sono tormentati dai *revenants*, ricorrono ai loro sacerdoti, che μὲ πολλοὺς ἐξορκισμοὺς πάσχουσι νὰ κόψουν τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου, καὶ νὰ τὸν εὐγάλουν ἀπὸ τὸ νεκρὸν σῶμα. Il fatto che si faccia ricorso agli esorcismi è la prova che si ha a che fare con demoni e non con anime di trapassati (οἱ ἐξορκισμοὶ εἶναι διὰ τοὺς διαβόλους, ὄχι διὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀπεθαμένων). La terza ἀφορμή è una conseguenza della precedente: talora questi esorcismi hanno successo, e accade che "davanti

---

[24] Con ogni probabilità, tuttavia, il riferimento corretto è ad Elinando da Montefreddo: v. sotto, n. 45.

[25] *De Graecorum hodie quorundam opinationibus*, cit., p. 146.

agli occhi di tutti il corpo che appariva grasso, pieno e gonfio in un attimo si secchi e si dissolva" (ὀμπρὸς τὰ μάτια ὀλονῶν τὸ κορμὶ ὁποῦ ἐφαίνοντο παχύ, γέματον καῖ πρισμένον ξηραίνεται παρευθὺς καὶ λύεται). In questo caso Richard fa riferimento a una pratica molto diffusa, come testimonia anche la presenza di specifici esorcismi contro i *vrykolakes* in manoscritti liturgici[26], ed alla quale aveva assistito spesso: non a caso tanto nel testo greco quanto in quello francese elenca tutta una serie di episodi, e rimanda al già citato trattato di Allacci per ulteriori testimonianze.

La complementarità dei dati della Targa *e della* Relation

È proprio sui casi di "possessione cadaverica" ricordati personalmente da Richard che risulta possibile avanzare qualche riflessione ulteriore. Gli esempi evocati nella *Targa* si intersecano infatti con quelli analoghi della *Relation*, e spesso i due testi si integrano a vicenda: citando il caso di una *revenante* figlia di un prete ortodosso, la *Relation* ricorda che si chiamava Calista, mentre la *Targa* osserva che il fatto avvenne a Santorini nell'anno 1643. Poco più oltre, ricordando come spesso, se gli esorcismi non sortivano effetto, i morti irrequieti venissero bruciati, nella *Targa* Richard cita il caso di cinque cadaveri finiti sul rogo a Stampalia nel 1650; nella *Relation* (p. 211) non fornisce la data, limitandosi a un generico "un peu auparvant que i'arrivasse à Stampalia", ma dà qualche dettaglio in più sull'identità dei defunti. La *Targa* ricorda poi due casi analoghi ad Amorgo e due a Io; ancora una volta la *Relation* fornisce vari dettagli in più (pp. 211-212), in particolare che la vedova (ortodossa) di uno dei *vrykolakes* di Io si era venuta a confessare dallo stesso Richard. Infine viene menzionata l'isola di Sifno/Sifanto: se nella *Relation*, stampata nel 1657, si parla (p. 212) di "deux autres corps", nella *Targa* (stampata l'anno successivo, e dunque probabilmente più aggiornata) si ricordano ben cinque casi avvenuti nel 1654: εἰς τὴν Σίφνο ἔτει Κυρίου ͵αχνδ΄. ὅπου πέντε ἐβουρκολάκιασαν. La conclusione, in ogni caso, è molto simile in entrambe le versioni: καὶ μετὰ βίας περνᾷ χρόνος, ὁποῦ νὰ μὴν τὸ κάμουν [si intende il rogo dei cadaveri] ὅταν βουρκολακιάζει τινάς, "rarement se passe-t'il une année qu'on ne parle avec espouvante de ces faux resuscitez".

Nella corrispondente sezione della *Relation* (pp. 210 sgg.), peraltro, com-

---

[26] Cfr. in particolare L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme (Ms. de la Lavra du Mont Athos, Θ 20)*, Académie royale de Belgique, Classe de Lettres, Memoires; Collection in-8°, 2e Série, 52.1 (1957), pp. 95-97 per un esorcismo conservato in un manoscritto dei primi decenni del XVIII secolo e dedicato ai cadaveri dei presunti βουρκόλακοι, da recitarsi il sabato secondo la prassi ricordata anche dallo stesso Richard. Ringrazio P. Jesmond Micallef, OFM Cap., per aver attirato la mia attenzione su questo testo.

paiono ancora ulteriori occorrenze, e soprattutto l'andamento risulta molto più descrittivo. I casi dei quali Richard era stato spettatore, o di cui aveva sentito parlare, sono infatti riportati per esteso e con tutta una serie di particolari raccapriccianti, oltreché come si è visto con maggiori ragguagli sull'identità dei loro protagonisti. Ciò risponde ad un duplice scopo: corroborare la veridicità degli episodi narrati indicando con precisione le persone coinvolte, e fornire pittoreschi dettagli che certo suscitavano grande interesse per un pubblico straniero, ma non certo per i destinatari della *Targa*, che sicuramente avevano perfettamente presente quello di cui si parlava. Né bisogna dimenticare che, in un'opera destinata ai lettori greci, fornire i nomi e altri dati precisi sui presunti *vrykolakes*, come avviene nella *Relation*, avrebbe potuto causare imbarazzo ai familiari. La presenza di un *revenant* in famiglia e soprattutto il rogo del cadavere, infatti, erano causa di grande vergogna per i congiunti, come dimostrano testimonianze che arrivano all'epoca contemporanea[27].

La maggiore discrezione della Targa

Dopo aver fornito la spiegazione del fenomeno dei *vrykolakes*, nella *Targa* il Maestro passa a discutere di un'affermazione diffusa tra i Greci, secondo i quali solo gli ortodossi sarebbero stati suscettibili di trasformarsi in *revenants*, e questo sarebbe stato un segno della bontà della loro fede rispetto ai cattolici (οἱ Γραικοὶ βρουκολακιάζουσιν, οἱ Φράγκοι ὄχι· ἄρα σώνονται οἱ Γραικοί, ὄχι οἱ Φράγκοι) e, implicitamente, rispetto anche alle altre religioni. Nella *Targa* il concetto è espresso come una sorta di *communis opinio*, mentre nella *Relation* tali asserzioni sono attribuite espressamente (p. 215) ad un importante ecclesiastico ortodosso con il quale Richard aveva intrattenuto varie conversazioni, l'abate (igumeno) del monastero di Amorgo:

> cét Abbé me vouloit faire croire, que ces possessions de demons estoient une vraye marque de la bonté de leur religion; parce que, disoit-il, nous ne voyons pas qu'aucun Turc ou Latin souffre après sa mort tel changement.

Anche in questo caso, non si può escludere che la mancata indicazione della *Targa*, oltre che dalla forma più stringata del dialogo rispetto alla relazione e dalla presenza della generica *persona loquens* del Maestro, non possa dipendere anche dalla volontà di non mettere in imbarazzo, in una pubblicazione destinata ad essere diffusa in tutto l'Arcipelago, il personaggio in questione. In ogni caso, la replica è similare tanto nella *Relation*

---

[27] Cfr. Lawson, *Modern Greek Folklore*, pp. 540-541; L. M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton 1982, pp. 22, 49-51; Braccini, *Prima di Dracula*, p. 136.

quanto nella *Targa*: non è affatto vero che solo i Greci siano soggetti a diventare *vrykolakes*, ma anzi il demonio può infestare i cadaveri dei peccatori appartenenti a tutte le religioni. Nella *Relation* (p. 216) si arriva persino a ribaltare l'assunto dell'abate di Amorgo: la massiccia presenza di *vrykolakes* nel Levante è piuttosto una prova della dannazione dei Greci che della loro salvezza. Si tratta di un'affermazione molto forte, che Richard decise prudentemente di non includere nella *Targa*.

Una comparazione etnografica ante litteram

Meno provocatorie erano invece le testimonianze sull'universalità del fenomeno dei *revenants* diabolici, che compaiono in entrambi i testi e in parte si sovrappongono. Sia nella *Relation* sia nella *Targa* ricorre, per esempio, la storia di un sacerdote cattolico di Santorini che si era convertito all'islamismo e che, dopo la morte, aveva tormentato i vivi in guisa di *revenant* finché non era stato bruciato: anche in questo caso, però, il nome del malcapitato ed altri dettagli sono forniti solo dalla *Relation* (p. 216). Decisamente più esotico è un rimando al mondo arabo, evocato con un richiamo al ventitreesimo capitolo della *Storia degli Arabi* (più precisamente, *Chronicon Orientale*) di Abraham Ecchellensis, pubblicata per la prima volta nel 1651.

La *Targa*, peraltro, si distingue dal testo francese per presentare un'ulteriore testimonianza tratta da un'opera freschissima di stampa, utilizzata da Richard in una sorta di comparativismo *ante litteram*. I *revenants* diabolici ed i cadaveri anomali che non si dissolvono in mancanza delle opportune preghiere, si afferma, sono diffusi persino nell'Estremo Oriente, come rivela il caso avvenuto di una donna cristiana morta nel regno del Tonchino nel 1649. Il nipote, ἀλλόπιστος, aveva ingaggiato un "mago" locale perché recitasse le consuete preghiere funebri, ma "più il mago andava avanti a celebrare il suo uffizio, più la morta si gonfiava". Alla fine si capì che occorreva celebrare un funerale cristiano, che in mancanza di sacerdoti fu celebrato dal suocero della defunta, Paolo, che lesse "su di lei le preghiere della santa Chiesa Romana, per mezzo delle quali il diavolo fu sconfitto, il cadavere si sgonfiò e la morta fu seppellita onorevolmente". La fonte del passo è Alexandre de Rhodes, *Relation de ce qui s'est passé en l'année 1649 dans les royaumes où les Peres de la Compagnie de Iesus de la Province du Iapon, publient le Saint Evangile*, Paris 1655, pp. 70 sgg. Risulta evidente come Richard, che si faceva spedire molti libri a Santorini dalla Congregazione *de Propaganda Fide*[28], fosse perfettamente al corrente dei più recenti

[28] Cfr. la lista riportata da Tsirpanlis, *I libri greci*, cit., pp. 217-218.

progressi dei suoi confratelli nelle missioni in Indonesia[29]; e del resto è stato notato come le "Indie" (orientali e occidentali), già nella seconda metà del XVI secolo, costituissero un elemento di confronto importante per i Gesuiti che si trovavano di fronte alle credenze folkloriche del Mediterraneo[30].

*L'*auctoritas *di Flegonte di Tralle*

Tra gli esempi riportati nella *Targa* per dimostrare l'universalità del fenomeno dei *vrykolakes* ce n'è un ultimo di carattere diacronico, piuttosto che sincronico: il riferimento infatti è alla Grecia pagana. Richard dichiara di riportare un episodio descritto da ὁ Φέδρων ἐξελεύθερος τοῦ Ἀγρίππου, in realtà da Flegonte liberto di Adriano, ai tempi del quale

> una ragazza della Tessaglia, di nome Filinio [sic], dopo essere stata sepolta apparve al proprio amato Macate, un macedone, ci parlò e ci ebbe a che fare, finché la scoprirono con lui; e allora il demonio fuggì dal suo corpo come svergognato, e lo lasciò nero e puzzolente (τὸ ἀφεῖκε μαῦρον καὶ βρομισμένον), cosicché i parenti lo seppellirono per la seconda volta.

Il riferimento è alla celeberrima storia di Filinnio e Macate, tramandata nei resti del *De mirabilibus* di Flegonte di Tralle, che all'inizio del XVII secolo era già stata inglobata nei trattati di demonologia, come i *Disquisitionum magicarum libri sex* di Martín Antonio Delrio ed il *Compendium maleficarum* di Francesco Maria Guaccio[31]. Alcuni elementi, in particolare la qualificazione di Filinnio come κοπελοῦδα ἀπὸ τὴν Θεσσαλίαν e di Macate come macedone, inducono a ritenere che Richard avesse ricavato la storia dalla celebre raccolta di Pierre Le Loyer, *Discours de spectres, ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, demons et ames, se monstrant visibles aux hommes* (Paris 1608²), dove l'episodio era tra l'altro interpretato proprio come la possessione demoniaca di un cadavere (p. 244): "ceste histoire est d'une Philinnion qui apparut à un Machates apres son deceds, ayant

---

[29] Nella *Targa*, peraltro, si riscontra una piccola differenza rispetto all'originale. Dove la relazione di Alexandre de Rhodes riporta che le preghiere cristiane per la defunta furono celebrate dal suo "beau frere", il testo greco tradotto da Rosiers ha πένθερος, letteralmente "suocero". Si tratta di una banale svista o forse c'è una volontà di adattamento?

[30] Si può ricordare la celebre definizione di *Indias de por acá* riferita alla Calabria ed alla Sicilia dal gesuita Michele Navarro in una lettera del gennaio 1575, riportata in E. De Martino, *La terra del rimorso: il Sud, tra religione e magia*, Milano 2002, pp. 22-23. Ringrazio Maurizio Bettini per questa preziosa segnalazione.

[31] Per questo particolare aspetto della fortuna di Flegonte, cfr. almeno Flegonte di Tralle, *Il libro delle meraviglie e tutti i frammenti*, a c. di T. Braccini e M. Scorsone, Torino 2013, pp. IX-X e 109-111.

emprunté, ou plustost le diable en la place de Philinnion decedee, non un corps aerien, mais le corps mort et ensepulturé de Philinnion".

Un'esposizione ad hoc *per i lettori greci?*

Nella trattazione della *Targa*, tuttavia, si può riscontrare una differenza rispetto al *Discours* di Le Loyer e anche alla *Relation* dello stesso Richard che, benché in un contesto diverso, accenna anch'essa all'episodio di Filinnio. Mentre in questi ultimi due testi ci si limita a dire che, al momento della scoperta, il corpo della ragazza cade a terra morto, abbandonato dal diavolo[32], nella *Targa* come si è visto si forniscono precisazioni molto circostanziate e sgradevoli sulla condizione in cui si trova il cadavere, divenuto all'improvviso "nero e puzzolente". In questo caso si può forse sospettare la volontà, da parte di Richard, di intervenire su un dettaglio allo scopo di rendere l'episodio più significativo, e immediatamente riconoscibile come coincidente con le occorrenze contemporanee dei *vrykolakes*, nei confronti del pubblico cui era destinata l'opera. Questi medesimi particolari raccapriccianti, infatti, sono spesso menzionati nelle testimonianze di epoca moderna e contemporanea che vertono sui cadaveri anomali del folklore greco[33], e ovviamente non erano ignoti allo stesso Richard che così si esprime nella *Relation* (p. 210):

> ils le coniurent à force d'exorcismes de quitter ce corps, et ne cessent de le faire iusques à ce que le demon se soit retiré, et qu'en se retirant ce corps vienne à se dissoudre, à perdre peu à peu sa couleur et son embonpoint, et à demeurer pesant, puant et hideux.

Potrebbe trattarsi, dunque, che l'insistenza su questi aspetti realistici sia l'ennesima spia dell'abilità di François Richard nello scrivere riguardo al medesimo argomento per due pubblici differenti, quello francese della *Relation* e quello greco della *Targa*, che in questo caso, leggendo dell'orribile aspetto dei resti di Filinnio dopo la sua "seconda morte", avrebbe potuto persuadersi più facilmente che πολλαῖς φοραῖς ἐβουρκολακκίασαν καὶ οἱ ἕλληνες.

---

[32] Le Loyer (p. 247) non fa nemmeno cenno al diavolo: "elle tomba morte, et son corps fut mis sur le lict..."; Richard (*Relation*, p. 213) osserva invece che "ayant esté descouverts, le diable abandonna ce corps qu'il faisoit mouvoir, et on l'enterra pour la seconde fois".

[33] In particolare per il colore nero dei resti, ricordato già in *Status et ritus Ecclesiae Graecae*, graece descripti a Christophoro Angelo... latine autem conversi a G. Fhelavio, Francofurti 1619, pp. 43-44, e ancora vividamente presente nelle testimonianze raccolte da D. Demetracopoulou Lee, *Greek Accounts of the Vrykolakas*, The Journal of American Folklore 55 (1942), pp. 126-132, qui 131-132; cfr. anche Braccini, *Prima di Dracula*, cit., pp. 128, 135-137.

La questione dell'immunità dei cattolici al vampirismo

C'è peraltro un ultimo aspetto che si può ricordare in questa comparazione: nella *Relation* è dato ampio spazio all'apparente immunità dei cattolici alle trasformazioni in *vrykolakes* dopo la morte (pp. 216-217), e viene dettagliatamente riferito (pp. 217-222) il caso di un notabile di Santorini che, gravemente ammalato e terrorizzato dalla sorte capitata a suo cugino che era tornato come *revenant*, si era risoluto a confessarsi presso François Rossiers ed a chiedere ai Padri Gesuiti dell'isola di essere sepolto nella loro chiesa dopo la morte. Nella *Targa* non c'è il minimo accenno a quest'ultimo episodio, forse per la consueta necessità di salvaguardare la persona coinvolta, tantopiù che si trattava di una figura di un certo spicco. Più enigmatico, invece, l'atteggiamento verso l'assunto iniziale della *Relation* in merito all'apparente immunità dei cattolici, che nella *Targa* sembra addirittura esplicitamente negato. Nel testo greco pare infatti esserci una cauta apertura sulla possibilità che persino i "Franchi" possano divenire *vrykolakes* dopo la morte: ὅμως δὲν λέγω νὰ μὴν τύχῃ καὶ αὐτὸ μέσα εἰς τοὺς Φράγκους. Questa presa di posizione si comprende meglio, tuttavia, se si nota come nella *Relation* il dato, in realtà, fosse esposto con cautela come una constatazione empirica, quasi che Richard temesse che qualche evento inaspettato potesse smentirlo:

> il est vray que de memoire d'homme aucun de nos Francs qui soit mort dans la creance e la foy de l'Eglise Romaine, n'estoit devenu βουρκολάκας, ny n'avoit paru aprés sa mort estre l'instrument d'un demon à la façon des Grecs, de quoy nous remercions la divine Bonté: que plusieurs attribuoient cette grace à la bonté de nos sainctes huiles desquelles le corps est oint, d'autres à la vertu de nostre eau beniste, et quelques-uns à la saincteté de nos cemetieres. S'il est vray, ou non, i'en laisse le iugement à ceux qui sont capables de iuger de la verité.

A maggior ragione questo doveva valere per la *Targa*, destinata a circolare tra le mani degli ortodossi che dunque non avrebbero perso occasione di evidenziare le possibili eccezioni ad una "regola" che, forse, non convinceva del tutto nemmeno l'autore dell'opera. Potrebbe quasi venire il sospetto che Richard, pur convinto della realtà demonica del fenomeno, grazie alla propria esperienza in campo medico[34] si fosse in qualche modo

[34] Era stato proprio per mezzo di essa che il gesuita, in più di un caso, aveva spiegato e curato come semplici malattie (o, in un caso, una gravidanza) quelle che il clero ortodosso interpretava come possessioni demoniache da trattare con esorcismi: su ciò si diffonde nella *Relation*, sp. pp. 193, 197-198. Sarebbe comunque errato considerare Richard come un campione ad oltranza del razionalismo: nel parlare dei cadaveri integri ed enfiati (ma inerti) che quand'erano rinvenuti casualmente nei cimiteri venivano attribuiti all'effetto di scomuniche, si chiede (*Relation*, p. 225) infatti se "il y a de la magie, ainsi qu'en la retention d'urine", con

reso conto che una componente fisiologica e casuale giocava un ruolo non trascurabile nella comparsa dei cadaveri anomali ("frais, entiers et pleins de sang") identificati con i *vrykolakes*[35]: ciò potrebbe averlo indotto alla prudenza nel postulare una immunità confessionale da essa, tanto più che, come si è visto, nella *Targa* il Maestro, *alter ego* dell'autore, si affannava a dimostrare come si trattasse di un fenomeno universale (anche se, a dire il vero, l'unico cattolico che viene menzionato era un apostata, per giunta finito impiccato).

La Targa *e i* vrykolakes: *un testo efficace*

Il paragrafo sui *vrykolakes* della *Targa*, molto più conciso della corrispondente sezione della *Relation*, non ne costituisce dunque un semplice riassunto, ma si rivela, piuttosto, più denso. Richard lo ponderò sicuramente con grande attenzione. Da un lato volle evitare di mettere in imbarazzo i Greci dell'Arcipelago che, pur ortodossi, simpatizzavano con i Latini o comunque vi intrattenevano relazioni (questo potrebbe spiegare l'assenza di riferimenti all'igumeno di Amorgo o al notabile di Santorini ansioso di farsi seppellire in una chiesa cattolica, che invece erano sviluppati ampiamente nella *Relation*). Dall'altro, volle presentare il suo punto di vista sui *vrykolakes* ricorrendo a tutte le risorse che gli mettevano a disposizione l'impianto scolastico della teologia occidentale e l'immenso sviluppo della conoscenze etnografiche veicolate dalla rete missionaria gesuita: non a caso cita, tra l'altro, Tommaso d'Aquino e le relazioni sulle missioni nel Tonchino. Si trattava di una sorta di "armamentario" impressionante, con il quale il clero ortodosso difficilmente era in grado di competere. Tutto ciò, peraltro, era messo al servizio di una teoria, quella che i *vrykolakes* fossero realmente cadaveri animati dal diavolo, molto più vicina alle credenze

---

un riferimento al suo sospetto (*ibidem*, p. 170) che alcuni sacerdoti greci utilizzassero la magia per provocare un blocco della minzione nei malcapitati su cui scagliavano la scomunica.

[35] Questo concetto è ampiamente dimostrato nel brillante saggio dell'antropologo americano P. Barber, *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*, New Haven & London 1988 (trad. it. *Vampiri, sepoltura e morte: folklore e realtà*, Parma 1994). Da notare, peraltro, che l'origine fisiologica dei presunti *vrykolakes* non era del tutto ignota nemmeno in ambito ortodosso, come dimostra il trattatello *Peri voulkolakon* del non meglio conosciuto "Marco di Serre", tramandato in un *codex unicus* athonita e databile probabilmente al XVI secolo, pubblicato in S. P. Lampros, *Μάρκου μοναχοῦ Σερρῶν ζήτησις περὶ βουλκολάκων*, Neos Ellenomnemon 1 (1904), pp. 336-352 (v. anche A. Rigo, *I vampiri e altre credenze tra età bizantina e postbizantina*, in Ἐξορκίζοντας τὸ κακὸ / *Esorcizzare il male*, Atti della giornata di studio: Venezia, 12 giugno 2002, Athina 2006, pp. 53-62, qui 59). Su questo specifico aspetto cfr. in ultimo T. Braccini, *Morti due volte. Per una definizione antropologica della morte nel mondo bizantino e slavo*, in *Storia della definizione di morte*, a c. di F. P. de Ceglia, Milano 2014, pp. 123-140, qui 135-138.

popolari greche che alle teorie ufficiali delle gerarchie ortodosse, le quali tendevano perlopiù a sostenere che ci si trovasse in realtà di fronte a pure illusioni demoniache[36]. Una sorta di abile manovra di aggiramento che, con argomentazioni occidentali, veniva incontro alle paure della gente comune, nella cui lingua non a caso la *Targa* era scritta.

Si tratta solo di un tassello di un'opera molto più ampia, che meriterebbe certamente di essere studiata e valutata nella sua interezza; anche un sondaggio limitato come il presente, tuttavia, lascia supporre che, almeno in questa specifica sezione, nonostante i divieti e i roghi cui fu sottoposta dalle autorità ortodosse, la propaganda della *Targa* dovette cogliere nel segno. Ne facevano testimonianza, oltre quarant'anni dopo la pubblicazione, gli abitanti di Mykonos che per suffragare di fronte agli scettici la propria credenza nella possessione demoniaca in grado di trasformare un cadavere in un *vrykolakas*, si appoggiavano proprio agli scritti, messi al bando ma evidentemente efficaci, del "latino" François Richard.

Summary

François Richard's *Relation* (Paris 1657) is well known among the first reports that introduced the knowledge of the Greek belief in vampires (*vrykolakes*) in the West. Richard, however, dealt with the same issue in another less known work *Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ῥωμαικῆς ἐκκλησίας* (Paris 1658). The section of the *Targa* devoted to vampires can be usefully compared with the corresponding one of the *Relation*. Richard definitely pondered it with great care, and he was somewhat successful, despite that the *Targa* had been immediately banned (and burned) by the Orthodox authorities. Even forty years after its publication the inhabitants of Mykonos cited it to support, in the face of skeptics, their belief that demonic possession could transform a corpse into a *vrykolakas*.

Università di Torino
Dipartimento di Studi Umanistici
via sant'Ottavio 20
10124 Torino
Italia

Tommaso Braccini

[36] Sull'interpretazione demonica dei *vrykolakes*, ancora molto viva fino al secolo scorso, cfr. almeno M. Leake, *Travels in Northern Greece*, IV, London 1835, p. 216; Lawson, *Modern Greek Folklore*, cit., pp. 372-373; P. P. Argenti - H. J. R. Rose, *The Folklore of Chios*, I, Cambridge 1949, p. 237. Per la scarsa compatibilità di queste credenze con i pronunciamenti ufficiali delle gerarchie ortodosse, cfr. Braccini, *Prima di Dracula*, cit., pp. 145-153 e 159-161.

APPENDICE

Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ρωμαικῆς ἐκκλησίας εἰς τὴν διαφένδευσιν τῆς ὀρθοδοξίας, συνθεῖσα παρὰ τοῦ αἰδεσίμου πατρὸς Φραγκίσκου Ριχάρδου τοῦ ἐκ τῆς Ἰεσοῦ Ἑταιρίας θεολόγου, Μέρος δεύτερον, ἐν τοῖς Παρισίοις, ἐκ τῶν τύπων Ἐδμόνδου τοῦ Μαρτίνου, ἔτει Κυρίου ͵αχνη΄, pp. 249-254.

Κεφάλαιον Η΄

§γ΄ Διὰ τοὺς βουρκολάκκους

Μ. Τάχατες ἀπὸ τὸ Καθαρτήριον εὐγαίνουσι καὶ ἐκεῖνοι, ὁποῦ κατὰ τοὺς γραικοὺς λέγονται βουρκόλακκοι, καὶ τόσην τρομάραν, καὶ τόσην ζημίαν δίδουσι καὶ κάμνουσι τῶν ζωντανῶν· ὅτι πολλαῖς ἡμέραις ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον ἐρχόμενοι εἰς τὸν κόσμον, καὶ γυρίζοντας μὲ τὰ κορμία τους, τρέχοντας εἰς τοὺς κάμπους τὴν ἡμέραν, ἐμπαίνοντας εἰς τὰ σπίτια τὴν νύκτα, ἄλλους ξηπάζουσιν, ἄλλους δέρνουσιν, ἄλλους ζημιώνουσι, καὶ κάποιους θανατώνουσι. |

[p. 250] Δ. Μὴν φοβᾶσαι νὰ ἔλθουν ἀπὸ τὸ Καθαρτήριον τέτοιοι βουρκόλακκοι· ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἀπόφασιν τῆς ἀνάρχου σοφίας, ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς[37]. Πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. Ὅσοι εἶναι εἰς τὸ Καθαρτήριον καὶ εὐγαίνουσιν ἀπεκεεῖ, δίκαιοι εἶναι· ἐκεῖνα ὁποῦ κάμνουσιν οἱ Βουρκόλακκοι, δὲν τὰ κάμνουσιν οἱ δίκαιοι· ἄρα οἱ βουρκόλακκοι, δὲν εὐγαίνουσιν ἀπὸ τὸ Καθαρτήριον. β΄. Ὁμολογοῦσιν αὐτοὶ οἱ γραικοί, ὅτι μετὰ βίας μηδένας καλῆς ζωῆς ἄνθρωπος τὰ παθαίνει αὐτὰ μετὰ τὸν θάνατον· μόνον ἐκεῖνοι, ὁποῦ ἐπέρασαν μίαν πολλὰ κριματισμένην ζωήν· ἀλλὰ τέτοιοι κριματισμένοι, σὰν ἀμετανόητοι ὁποῦ εἶναι, παγαίνουσιν εἰς τὴν κόλασιν· λοιπὸν ἀπὸ τὸ Καθαρτήριον δὲν ἔρχονται. γ΄. δὲν πάγει κανεὶς εἰς τὸ Καθαρτήριον ἀπ᾽ ἐκείνους, ὁποῦ ζῶντας τους δὲν ἐπίστευσαν νὰ εἶναι Καθαρτήριον· ἀλλὰ τέτοιοι βουρκόλακκοι δὲν τὸ ἐπίστευσαν· ἄρα οἱ ψυχαῖς των δὲν ἐπῆγαν εἰς τὸ Καθαρτήριον, μήτε εὐγῆκαν ἀπεκεῖ. Καὶ τὸ ὄνομα δηλοῖ ὅτι πόλλα κακόμοιροι εἶναι αὐτοὶ βουρκόλακκοι· τὶ γὰρ ἄλλο σημαίνει βοῦρκα καὶ λάκκος παρὰ κακομοιρίαν;

Μ. Ἀπὸ ποῦ λοιπὸν εὐγήκασιν; Ἀπὸ τὸ Καθαρτήριον λὲς δὲν ἔρχονται, ἀπὸ τὴν κόλασιν πάλιν δὲν ἀναστένονται, καθὼς ἀπέδειξες· ἀπὸ ποῦ λοιπὸν θαρρεῖς καὶ ἔρχονται;

Δ. Ἀγκαλὰ καὶ δὲν ἀρνοῦμαι, πῶς ἐμποροῦσιν μὲ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, νὰ εὔγουν οἱ ψυχαῖς τῶν κολασμένων ἀπὸ τὴν κόλασιν, διὰ νὰ μαθητεύσουν, καὶ νὰ φοβερίσουν, καὶ νὰ ξηπάσουν, ἢ καὶ νὰ παιδεύσουν τοὺς ζωντανούς· καθὼς τὸ διεβάζομεν εἰς τὸν βίον τοῦ χριστομιμήτου ἐν ἁγίοις ἱεράρχαις Μαρτίνου διὰ τὴν ψυχὴν τοῦ φουρκισμένου ἐκείνου τὸ[38] κλέφτη· καὶ εἰς τοὺς λόγους τοῦ πανσέπτου ἐν ἁγίοις Βερνάρ-

[37] A margine: Ματθ. ζ΄.

[38] Forse da emendare in τοῦ?

Capitolo VIII

§3 Sui *vourkolakkoi*

DISCEPOLO Forse dal Purgatorio escono anche quelli che i Greci chiamano *vourkolakkoi*, e che procurano e causano tanta paura e danno ai viventi? Essi infatti molti giorni dopo la morte tornano al mondo con i loro corpi e, correndo nei campi il giorno ed entrando nelle case la notte, spaventano alcuni, percuotono e danneggiano altri, e certuni giungono ad ucciderli. |

MAESTRO Non temere che tali *vourkolakkoi* giungano dal Purgatorio, giacché secondo l'affermazione della Somma Sapienza, "voi li riconoscerete dai loro frutti" (Mt 7,16). Ogni albero buono dà buoni frutti, mentre l'albero marcio dà cattivi frutti. Quelli che sono nel Purgatorio ed escono da là, sono giusti; le azioni dei *vourkolakkoi*, però, non sono azioni da giusti: ne consegue dunque che i *vourkolakkoi* non vengono dal Purgatorio. 2. Gli stessi Greci ammettono che in nessun modo un uomo vissuto rettamente può subire quelle cose dopo la morte, ma solamente coloro che trascorsero una vita assai peccaminosa. Tali peccatori però, essendo impenitenti, se ne vanno all'inferno: ne consegue dunque che non vengono dal Purgatorio. 3. Nessuno di coloro che da vivi non credevano che vi fosse il Purgatorio, dopo la morte va nel medesimo Purgatorio; tali *vourkolakkoi* però non vi credevano, dunque le loro anime non vi andarono, e tantomeno ne sono uscite. Anche il nome mostra che questi *vourkolakkoi* sono assai sciagurati, giacché cos'altro significa *vourka* e *lakkos* se non sciagura?

DISCEPOLO. Ma allora da dove sono giunti? Dici che non vengono dal Purgatorio, ma non risorgono nemmeno dall'inferno, come hai dimostrato. Da dove pensi che vengano dunque?

MAESTRO. Io però non nego che, se Dio lo vuole, le anime dei dannati possano uscire dall'inferno per ammaestrare, spaventare, terrorizzare ed educare i vivi, come leggiamo nella *Vita* del santo vescovo Martino, imitatore di Cristo, riguardo all'anima di quel brigante impiccato[39], e nelle parole del venerando san Bernardo in merito a quell'infelice ecclesiastico che apparve all'illustre Enrico vescovo di Orléans vestito di un piviale di piombo più pesante di una possente torre[40], e come dimostrano molti altri casi che furono registrati dagli storici ecclesiastici. Ciò nonostante, non credo che questi *vourkolakkoi* siano

---

[39] Cfr. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 11.

[40] L'episodio in realtà è riferito da uno scrittore cistercense, Elinando (Hélinand) da Montefreddo, all'interno del trattatello *De cognitione sui*, 11, riportato da Vincenzo di Beauvais nello *Speculum historiale*; il passo si legge in Migne, *PL* 212, 731D-733A. Il vescovo di Orléans è Henri de Dreux (1186-1198). L'attribuzione a Bernardo potrebbe essere frutto di una svista o di un'errata lettura del nome *Hélinand* come *Bernard*.

δου διὰ τ' ἐκείνον τὸν ἄτυχον ἐκκλησιαστικὸν, ὁποῦ ἐφάνηκε τοῦ ἀοιδίμου Ερρίκου ἐπισκόπου τοῦ Αὐρελίου ἐνδυμένος ἀπὸ ἕνα μολυβένιον πιβιάλε βαρύτερον παρὰ τὸν δυνατότατον πύργον, καὶ διὰ πολλοὺς ἄλλους, ὁποῦ | [p. 251] ἐγραφθήκασιν μέσα εἰς τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς χρονογράφους. Μ' ὅλα τοῦτα δὲν πιστεύω τέτοιοι βουρκόλακκοι νὰ εἶναι ἄνθρωποι, πλειὰ γλήγορα πιστεύω πῶς εἶναι διαβόλοι, ὁποῦ ἐπήρασι τὰ κορμία τῶν ἀπεθαμένων, καὶ γυρίζουν τα ἀποδῶ καὶ ἀπεκεῖ.

Ἡ πρώτη ἀφορμὴ, ὁποῦ μὲ κάμνει καὶ πιστεύω το, εἶναι, διατὶ ὀλιγωτάταις φοραῖς εὐγαίνουσιν οἱ ψυχαῖς ἀπὸ τὴν κόλασιν κατὰ τὸν λόγον τοῦ Ἰώβ. Ὁ καταβὰς εἰς ᾅδην οὐκ ἀναβήσεται·[41] καὶ ὁ θεῖος Θωμᾶς βάνει τούτην τὴν διαφορὰν[42] ἀνάμεσα εἰς τοὺς μακαρίους καὶ τοὺς κολασμένους, πῶς οἱ μακάριοι ἀπὸ τὴν δύναμιν τῆς δόξης, καὶ ἀπὸ τὸ δῶρον τῆς χάριτος τῆς δωρεὰν δοθείσης ἐμποροῦσι νὰ ἐπιφαίνωνται τῶν ἀνθρώπων ὅταν τοὺς φανῇ· ἀλλὰ οἱ κολασμένοι δὲν ἐμποροῦσι πάντα, καὶ δίχως οἰκονομίαν καὶ μερικὴν συγχώρησιν τοῦ Θεοῦ νὰ φανερωθοῦν. Μ' ὅλα τοῦτα οἱ βουρκόλακκοι ἀνάμεσα εἰς τοὺς γραικοὺς συχνότατα φαίνονται· ἄρα δὲν εἶναι ψυχαῖς κολασμέναις, ἀλλ' αὐτοὶ οἱ δαίμονες.

Ἡ β'. ἀφορμὴ ὅταν οἱ γραικοὶ πειράζονται ἀπὸ τοὺς βουρκολάκκους, βάνουσι παπάδες διὰ νὰ τοὺς κατατάξουν. Ἀμὴ πῶς; Τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου (ἄλλῃ γὰρ ἡμέρᾳ οὐχ εὑρίσκονται λέσι) ἀνοίγουσιν οἱ παπάδες τὰ μνημούρια, καὶ ὅ, τὶ εὑρίσκουσι σῶον, τὸ εὐγάλουσιν ὄξω· καὶ μὲ πολλοὺς ἐξορκισμοὺς πάσχουσι νὰ κόψουν τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου, καὶ νὰ τὸν εὐγάλουν ἀπὸ τὸ νεκρὸν σῶμα. Πιστεύουσι λοιπὸν οἱ γραικοί, ὅτι οἱ δαίμονες βαστοῦσι, κρατοῦσι, κινοῦσι τὰ κορμία ἐκεῖνα· ἔστοντας καὶ ἀπὸ τὸ ἰατρικὸν γνωρίζεται τὸ κακὸν τῆς ἀρρωστίας· ἀλλὰ οἱ ἐξορκισμοὶ εἶναι διὰ τοὺς διαβόλους, ὄχι διὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀπεθαμένων. Ἄρα τέτοιοι βρουκόλακκοι δὲν εἶναι ψυχαῖς, ὁποῦ νὰ ξαναμίσγωνται μὲ τὰ κορμία των, ὡς γίνεται εἰς τὴν ἀνάστασιν.

Ἡ γ'. ἀφορμὴ εἶναι, ὅτι λαχαίνει πολλαῖς φοραῖς, πῶς μὲ τὴν δύναμιν τῶν ἐξορκισμῶν, καὶ μὲ τὴν συνέργειαν τῆς πίστεως τῶν παρόντων ἀφανίζεται παρευθὺς ἡ δύναμις τῶν δαιμόνων· καὶ ὀμπρὸς τὰ μάτια ὀλονῶν τὸ κορμὶ ὁποῦ ἐφαίνοντο παχύ, γέματον | [p. 252] καῖ πρισμένον ξηραίνεται παρευθὺς καὶ λύεται, καθὼς τὸ εἴδασιν εἰς τὴν Σαντειρήνην ἔτει Κυρίου ͵αχμγ'. ὅταν εὐγάλασιν ἀπὸ τὸν τάφον τὸ κορμὶ μιᾶς παπαδοπούλας[43]. Φανερὸν εἶναι λοιπόν, ὅτι πρωτήτερα εἶχεν ὁ δαίμονας ἐξουσίαν ἀπάνω εἰς ἐκεῖνο τὸ κορμί, ἐπειδὴ ἔφυγεν ἀπ' αὐτὸ μὲ τὴν δύναμιν τῶν ἐξορκισμῶν. Διὰ τοῦτο λείποντας ἐκεῖνο τὸ αἴτιον, ὅποῦ τὸ ἐβάστα εἰς φανταστικὴν ζωήν, ἐδιάγειρε τὸ κορμὶ της εἰς τὰ προτεινά του. Ἀλλὰ διατὶ ταῖς περισσότεραις φοραῖς δὲν κάμνουν τίποτις μὲ τοὺς ἐξορκισμούς των, ἠξεύρεις τὶ κάμνουσιν οἱ παπάδες; Καύγουσι τὰ κορμία τῶν βουρκολάκκων ἐκείνων, διὰ νὰ σχαθῇ ἡ δύναμις τῶν δαιμόνων μὲ τὸν καπνόν, μὲ τὸ βρῶμον, καὶ μὲ τὴν φωτίαν. Καὶ συχνότατα τὸ κάμνουσιν, ἀπεὶς ἐδοκίμαξαν εὔκαιρα τὰ ἄλλα ῥιμέδια. Καὶ θυμοῦμαι πῶς εἰς τὴν Σταμπαλιὰν ἔτει Κυρίου ͵αχν'. πέντε τέτοια κορμία διὰ τούτην τὴν ἀφορμὴν ἐκαήκασιν· δύο εἰς τὴν

---

[41] A margine: *Iob* 7.

[42] A margine: *in 4. d.*

[43] A margine: *Allatius tractatu de quorumdam Graecorum opinationibus, docet se vidisse eiusmodi portenta.*

uomini, ma penso piuttosto che siano diavoli i quali hanno preso i corpi dei morti e vagano qua e là.

Il primo motivo che mi fa crederlo è che le anime escono dall'inferno molto raramente, secondo le parole di Giobbe: "Chi scende nell'Ade non ne tornerà" (Gb 7,9). Anche san Tommaso pone questa differenza tra i beati e i dannati, che i beati per il potere della gloria e per il dono della grazia possono apparire agli uomini quando gli pare, mentre i dannati non hanno affatto la facoltà di apparire senza una disposizione e un permesso particolare di Dio[44]. Ciò nonostante, i *vourkolakkoi* appaiono molto frequentemente tra i Greci, e dunque non sono anime dannate, ma i demoni stessi.

Il secondo motivo è che quando i Greci sono tormentati dai *vourkolakkoi*, si servono dei *papades* per placarli. Ecco come fanno: il giorno di sabato (dicono infatti che in un altro giorno siano irreperibili) i *papades* aprono i sepolcri e tirano fuori quel che vi trovano integro; poi con molti esorcismi cercano di vincere il potere del diavolo e di cacciarlo dal cadavere. Dunque i Greci credono che i demoni portino, tengano e muovano quei corpi, giacché la malattia si riconosce dalla cura: ma gli esorcismi infatti sono per i diavoli, non per le anime dei trapassati. Dunque questi *vroukolakkoi* non sono anime che si riuniscono con i loro corpi, come avviene nella resurrezione.

Il terzo motivo è che succede molte volte che, con il potere degli esorcismi e con l'aiuto della fede dei presenti, il potere dei demoni svanisca subito, e davanti agli occhi di tutti il corpo che appariva grasso, pieno | e gonfio in un attimo si secchi e si dissolva, come videro a Santorini nell'anno del Signore 1643, quando tirarono fuori dalla tomba il corpo della figlia di un prete. Dunque è chiaro, che in precedenza il demonio aveva il dominio di quel corpo, giacché ne fuggì grazie al potere degli esorcismi. Per questo, venendo meno il motivo della sua vita apparente, quel corpo tornava alla condizione naturale. Ma dal momento che la maggior parte delle volte non ottengono nulla con i loro esorcismi, allora che cosa fanno i *papades*? Bruciano i corpi di quei *vourkolakkoi*, affinché il potere dei demoni si dissolva con il fumo, con il fetore e con il fuoco. E lo fanno assai spesso, ogniqualvolta gli altri rimedi si siano rivelati inutili. Ricordo che a Stampalia nell'anno del Signore 1650 per questo motivo furono così bruciati

---

[44] Cfr. *Super Sent.*, lib. 4 d. 45 q. 1 a. 1 qc. 3: *et hoc etiam credi potest quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere... Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati.*

Ἴω, δύω στὴν Ἀμουργον, καὶ μετὰ βίας περνᾷ χρόνος, ὁποῦ νὰ μὴν τὸ κάμουν ὅταν βουρκολακιάζει τινάς· καθὼς ἔλαχεν εἰς τὴν Σίφνο ἔτει Κυρίου ͵αχνδ΄. ὅπου πέντε ἐβουρκολάκιασαν.

Δὲν ἐλέγχω ἐδὼ τὴν ἀμαθίαν ἐκείνων, ὁποῦ λέγουσιν· οἱ Γραικοὶ βρουκολακιάζουσιν, οἱ Φράγκοι ὄχι· ἄρα σώνονται οἱ Γραικοί, ὄχι οἱ Φράγκοι. Δὲν τὴν ἐλέγχω λέγω, διατὶ μήτε λόγια θέλω, μήτε οἱ ἄνθρωποι, ὁποῦ θέλουν τὸ γρυκήσει, καθὼς τὸ ἤκουσα πολλαῖς φοραῖς, χρειάζονται ἑρμηνείαις, διὰ νὰ ἴδουσιν, ἂν στέκει ἐκεῖνος ὁ λογαριασμός, καὶ ἂν διακρίνουν καλά. Ὅμως δὲν λέγω νὰ μὴν τύχῃ καὶ αὐτὸ μέσα εἰς τοὺς Φράγκους, καὶ εἰς τοὺς ἀλλοπίστους καὶ ἕλληνας· ἐπειδὴ τῶν κριματισμένων, οἱ ψυχαῖς καὶ τὰ κορμία στέκουσιν εἰς τὴν ἐξουσίαν τοῦ διαβόλου, ὁποῦ ἐμπορεῖ νὰ τὰ βασανίσῃ, καὶ νὰ τὰ γυρίσῃ, ὡσὰν νὰ ἦσαν ἐμψυχωμένα, καθὼς τὸ διδάσκουν οἱ θεολόγοι. Καὶ ὅσοι εἶναι πολυμαθεῖς κατέχουν ἀπὸ τοὺς ἱστοριογράφους πῶς πολλαῖς φοραῖς ἐβουρκολακκίασαν, καὶ οἱ ἕλληνες. Ἔγραψεν ὁ Φέδρων ἐξελεύ-|[p. 253]θερος τοῦ Ἀγρίππου, ὅτι εἰς τὸν καιρὸν του μία κοπελοῦδα, ὀνόματι Φιλίνιον ἀπὸ τὴν Θεσσαλίαν, ἀφ' οὗ ἐθάφθηκεν, ἐφάνηκεν τοῦ ἀγαπημένου του Μαχάτου Μακέδονος, καὶ τοῦ ἐμίλησε καὶ εἶχε νὰ κάμῃ μετ' αὐτόν, ὡς καὶ τὴν εὑρήκασι μετ' αὐτόν· διατὶ τότες ἀπὸ τὸ κόρμι της σὰν ἐντροπιασμένος ἔκοψε ὁ δαίμονας, καὶ τὸ ἀφεῖκε μαῦρον καὶ βρομισμένον· καὶ οἱ ἔδικοι τὸ ἔθαψαν διὰ τὴν δευτέραν φοράν.

Πάλιν ἡ Ἀραβικὴ ἱστορία δηλοῖ[45] πῶς πολλαῖς φοραῖς εἰς τοὺς ἐρήμους τόπους τῆς Ἀραβίας, οἱ ἑτερόπιστοι ἐφανήκασιν μετὰ τὸν θάνατον των· καὶ πῶς πολλὴν τρομάραν ἔλαβαν ἀπὸ τέτοιους βουρκολάκκους, οἱ στρατοκόποι καὶ κάποιαις φοραῖς ἐσκοτωθήκασιν, καθὼς διηγοῦνται διὰ τὸν Ἄρβον Ἀσιόπουλον.

Κατέχουν οἱ Σαντειρηναῖοι, ὅτι εἰς τὸ νησὶ των ἕνας ἐκκλησιαστικὸς Φράγκος σὰν ἤλλαξε τὴν πίστιν του, καὶ διὰ ταῖς ἀτυχίαις του ἐφουρκίσθηκε φανερά· πῶς μετὰ τὸν θάνατόν του ἐβουρκολακίασε καὶ πολλὴν τρομάραν ἔδωκεν ὁλονῶν, ὥστε ποῦ τὸν ἐκάψασι.

Καὶ ἂν δὲν θέλομεν νὰ γυρέψωμεν τὰ παλαιά· τὰ χρονικὰ τῆς γιαπονίας μαρτυροῦσι[46], πῶς μία γυναῖκα, ὄνομά της Παῦλα, ἀπέθανεν εἰς τοὺς ͵αχμθ΄. Καὶ σὰν ὁ ἀνήψιός της ἀλλόπιστος καὶ τοπάρχος τῆς εὐγενεστάτης χώρας, Κιενλεῦ ὀνόματι, ἔβαλεν ἕνα μάγον, διὰ νὰ τὴν κλαίῃ κατὰ τὸ ἔθος τοῦ τόπου, ὅσον τὴν ἐδιάβαζεν ὁ μάγος, τόσον καὶ ἐπρίσκετο ἡ νεκρή· ξηπάζονται ὅλοι, φρίσσει ὁ μάγος, καὶ δὲν ἐξεύροντας τὶ νὰ κάμῃ, εἶπεν. Ἐτούτη ἦτον χριστιανή, καὶ δ' ἐμπορεῖ νὰ τὴν θάψῃ κανείς, εἰμὴ νὰ εἶναι χριστιανός. Σὰν ἔφυγε λοιπὸν ὁ μάγος, τὴν ἐπάρθηκεν ὁ πένθερός της ὁ Παῦλος μέγας Χριστοῦ ἀθλητής· καὶ διατὶ δὲν εὑρίσκοντο εἰς τὸν τόπον μηδένας ἱερεύς, ἐδιάβασεν ἀπάνω της ταῖς εὐχαῖς τῆς ἁγίας Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας, μὲ ταῖς ὁποίαις ἐνικήθη ὁ διάβολος, ἐξεπρίσθη τὸ λείψανον, ἐντίμως ἐτάφη ἡ νεκρή· καὶ ὅσον ἐχαρῆκαν οἱ πιστοὶ εἰς ἐκεῖνο τὸ θαύμασμα, τόσον ἐντροπιασθῆ-|[p. 254]σαν οἱ ἄπιστοι. Ἀλλὰ ἂς σώνουσι τοῦτα διὰ νὰ κατέχουν ὅλοι πῶς δὲν βρουκολακιάζουν μόνον οἱ γραικοί· ἂς ἐξετάξομεν ἄλλην ὑπόθεσιν.

---

[45] A margine: *Historia Arabica per Abrahamum Ecchellensem cap. 23.*

[46] A margine: *P. Alexand. de Rhodes in relatione sua Tunquinensi.*

cinque corpi, e ancora due ad Io e due ad Amorgo, e a stento passa un anno senza che facciano ciò quando compare un *vroukolakkos*, come è capitato a Sifno nell'anno del Signore 1654, quando comparvero cinque *vroukolakkoi*.

Qua non voglio confutare l'ignoranza di coloro che dicono: i Greci si trasformano in *vroukolakkoi*, i Latini no; dunque i Greci si salvano e i Latini no. Dico che non la voglio confutare perché non merita parlarne e perché, come si suole ripetere, gli uomini quando vogliono intendere non hanno bisogno di esortazioni per vedere se un certo ragionamento regge e se giudicano bene. Tuttavia non nego che ciò capiti tra i Latini, e anche tra gli infedeli e tra i pagani, poiché le anime e i corpi dei peccatori stanno in potere del diavolo, che può tormentarli e muoverli come se fossero animati, come insegnano i teologi. Per giunta gli eruditi hanno appreso dagli storici che molte volte anche i pagani furono soggetti a divenire *vroukolakkoi*. Scrisse Fedrone [sic] liberto di Agrippa [sic] che ai suoi tempi una ragazza della Tessaglia, di nome Filinio, dopo essere stata sepolta apparve al proprio amato Macate, un macedone, ci parlò e ci ebbe a che fare, finché la scoprirono con lui; e allora il demonio fuggì dal suo corpo come svergognato, e lo lasciò nero e puzzolente, cosicché i parenti lo seppellirono per la seconda volta.

A sua volta, la storia araba mostra che spesso nei deserti d'Arabia gli infedeli ricomparvero dopo la morte, e di come i viandanti siano stati terrorizzati da tali *vroukolakkoi* finendo talora per esserne uccisi, come raccontano riguardo ad Arbo figlio di Asia[47].

Gli abitanti di Santorini sanno che nella loro isola un sacerdote latino mutò la propria fede, e finì pubblicamente impiccato per le sue scelleratezze: dopo la sua morte divenne un *vroukolakkos* e procurò grande spavento a tutti, cosicché lo bruciarono.

E se non vogliamo andare in cerca di antichità, ricordiamo che le cronache del Giappone testimoniano come una donna, di nome Paola, morì nell'anno 1649[48]. E quando un suo nipote, idolatra e governatore della nobilissima regione chiamata Kienlau, fece venire un mago perché la piangesse secondo il costume locale, più il mago andava avanti a celebrare il suo uffizio, più la morta si gonfiava. Tutti si spaventano, e il mago raccapricciato, non sapendo cosa fare, disse: "Costei era cristiana, e nessuno può seppellirla se non è cristiano". Quando dunque il mago se ne fu andato, la prese suo suocero Paolo, grande atleta di Cristo, e dal momento che in quel luogo non si trovava alcun sacerdote, fu lui a leggere su di lei le preghiere della santa Chiesa Romana, per mezzo delle quali il diavolo fu sconfitto, il cadavere si sgonfiò e la morta fu seppellita onorevolmente: e quanto gioirono i fedeli per quel prodigio, tanto furono confusi gli infedeli. Ma che basti questo affinché tutti sappiano che non sono solo i Greci a diventare *vroukolakkoi*. Ma adesso passiamo ad un altro argomento.

---

[47] Cfr. *Chronicon Orientale*, nunc primum Latinitate donatum ab Abrahamo Ecchellensi..., cui accessit eiusdem Supplementum Historiae Orientalis, Parisiis 1651, p. 270.

[48] Cfr. Alexandre de Rhodes, *Relation de ce qui s'est passé en l'année 1649 dans les royaumes où les Peres de la Compagnie de Iesus de la Province du Iapon, publient le Saint Evangile*, Paris 1655, pp. 70-72.

José M. Floristán

Simón Láscaris y la misión de Chimarra (Himarë) en el Epiro del Norte: nuevos documentos inéditos

1. *Introducción*

Simón Láscaris (Συμεὼν Λάσκαρις), arzobispo de Durazzo y misionero de la *Propaganda Fide* (PF) en la región norepirota de Chimarra (Himarë), es figura controvertida del helenismo seiscientista. La publicación y estudio de documentos de los archivos romanos Vaticano y de *Propaganda Fide* a lo largo del s. XX por Korolevskij (1911, 1912, 1913), Hofmann (1931: 137-139), Borgia (1935: 57-79), Laurent (1945), Lavagnini (1963), Sciambra (1964: 132-157), Tsirpanlis (1980: cf. índice) y Jačov (1992) permitieron reconstruir su biografía con perfiles cada vez más nítidos. Por mi parte, en un trabajo reciente[1] he estudiado sus relaciones con España y los servicios prestados a la monarquía en el Epiro y en Sicilia a partir de documentación del archivo de Simancas. Como complemento de los estudios anteriores, en éste edito y analizo nuevos documentos del Archivo de *Propaganda Fide*. Con esta información y con la publicada por Jačov ofrezco una nueva imagen de su discutida personalidad y de su labor en Chimarra, que complementa y corrige en parte la que Borgia y Sciambra dieron de él[2].

Simón Láscaris se preciaba de descender por línea paterna de los emperadores de Nicea, y por la materna, de las más conspicuas casas imperiales bizantinas. Era natural de Creta, en donde sus antepasados se habrían refugiado tras la conquista de Constantinopla por Mehmed II[3]. Tras una breve estancia en Estambul en 1656, durante la que Joanicio II le confirió

[1] Floristán (2013).

[2] La valoración que ambos estudiosos hacen de Láscaris está llena de sombras: «... il Lascaris abbia sfruttato la buona fede di Ocrida e di Roma a tutto suo profitto, vantando come sua conquista l'adesione al dogma cattolico di un vegliardo venerando [...] e traendo Roma in inganno con le millantate conversioni da lui operate» (Borgia 1935: 68). Sciambra no se queda atrás en sus calificativos: «carattere ambizioso» (p. 133), «velleità di preminenza» (p. 134), «animato da progetti di ambiziosa carriera» (p. 135), «carattere spregiudicato» (p. 136), «sempre insoddisfatto di ciò che riesce a conseguire» (p. 137), «prepotente personalità» (pp. 137-138), etc. Ambos creen que la documentación favorable a su persona y actividad es de inspiración directa suya. Laurent (1945), centrado más en la figura de Atanasio II, concede menos atención a las contradicciones que ofrecen su personalidad y comportamiento.

[3] Para una panorámica de los datos conocidos de su linaje y patria, cf. Floristán (2013).

OCP 80 (2014) 433-500

el título de archimandrita, fue enviado como exarco patriarcal a Venecia, en donde se pasó a la Iglesia latina. Tras una estancia de unos meses en Roma, en agosto de 1658 abandonó la ciudad con un encargo misional de la *Propaganda Fide* para Chimarra. Con su predicación logró que Atanasio II, arzobispo-patriarca de Acrida (Ohrid), abrazara la Unión. Agradecido, lo nombró metropolita de Durazzo y lo envió de vuelta a Roma con el título de exarco de todo el Ilírico, encargándole la misión de llevar al papa su profesión de fe y dos cartas[4]. Hay indicios de que ya en esta primera estancia en Chimarra trabajó para las autoridades españolas de Nápoles en el reclutamiento de infantería albanesa, el envío de avisos sobre los movimientos de los turcos y la reducción de varias villas a la devoción de la corona española[5].

A su regreso del Epiro Simón tuvo que hacer frente al problema de la invalidez canónica de su consagración episcopal. La cuestión que se planteaba era doble: por un lado, Simón había sido ordenado antes de que la profesión de fe de Atanasio hubiera sido aprobada y él, absuelto del cisma; por otra, existían serias dudas acerca de la jurisdicción de Acrida sobre la sede de Durazzo. La PF encargó un informe sobre estos y otros puntos a Pietro de Rossi, que concluyó que Acrida no era sede patriarcal — si bien admitía su autocefalia y la subordinación de varios obispados y metrópolis — y que Atanasio no tenía la jurisdicción sobre Durazzo, por lo que el nombramiento de Simón era jurídicamente nulo[6]. Así, Láscaris tuvo que pedir perdón por haber aceptado su consagración antes de que la profesión de fe fuera aprobada y Atanasio absuelto del cisma, y que solicitar a la PF su mediación para que el papa le levantara la suspensión *a divinis*[7].

Mientras en Roma se analizaban los problemas canónicos del nombramiento de Simón, apenas tres meses después de su partida Atanasio le escribió pidiéndole noticias de sus gestiones. La carta, fechada el 25 de junio de 1659, contiene la primera alusión a las dificultades a las que se enfrentaban los dos prelados en la región. Al parecer, nada más partir, el obispo de Castoriá, que tenía el título de "primera sede" (πρωτόθρονος) tras el arzobispo, los había acusado de "latinizantes", acusación que había obligado a Atanasio a pagar un soborno a Alí Pachá para comprar su

---

[4] Cf. la relación del secretario de la PF vista en la Congregación General del 30 de junio de 1659 (Borgia 1935: 61-64); el original griego de la profesión de fe fue publicado por Laurent (1945: doc. nº 1), y la traducción latina, por Jačov (1992: doc. nº 291); las cartas de Atanasio, ambas en versión latina, fueron publicadas por Jačov (1992: docs. nº 328-329).

[5] Cf. Floristán (2013).

[6] Cf. Laurent (1945): 9-13, con la crítica y refutación de los argumentos de Rossi; Sciambra (1964): 138-140; Jačov (1992): doc. nº 340.

[7] Borgia (1935): 67; Laurent (1945): doc. nº 3 = Jačov (1992): doc. nº 352 [30 de septiembre de 1659].

seguridad[8]. En un intento de dar cobertura legal al nombramiento, unos meses después Atanasio envió a Roma unas cartas dimisorias que nos dan más información sobre su persona y elección (doc. nº 1). La sede de Durazzo había quedado vacante por renuncia de su titular, Daniel, para vestir el hábito monacal. Siguiendo las normas canónicas, Láscaris había sido elegido sucesor, por las virtudes que lo adornaban. La elección contó con el voto de sólo dos prelados, Gregorio de Selásforo y Coritsa[9] y Partenio de Sisanio[10]. El documento fue otorgado en la ciudad de Boscópolis[11].

La estancia de Láscaris en Roma se prolongó varios meses. El 4 de enero de 1660 los chimarrotes enviaron a la PF una carta manifestando su preocupación por su retención y pidiendo su regreso. La obediencia que habían dado a Simón en su primera estancia les había supuesto la excomunión por la jerarquía ortodoxa y la suspensión de sus sacerdotes. Piden por ello su vuelta inmediata, para que les dé la absolución de la excomunión. Comunican, además, que no se ha impuesto el crisma en la región en los últimos veinte años, que los sacerdotes no tienen breviario para el oficio divino y que sus iglesias carecen de imágenes. Cierran la carta remitiéndose a la información que dé Simón «come padrone del nostro luogo e della nostra chiesa quale conforme popolo di Christo ad una voce l'habbiamo eletto»[12]. Simón, por su parte, el 24 de mayo pidió al papa que acogiera a Atanasio bajo su protección, prometiéndole que entre ambos harían todo lo posible para llevar al clero de Chimarra y Acrida a la Unión[13].

Como el regreso de Láscaris se retrasaba, en agosto los chimarrotes enviaron a Nápoles al capitán Spiros Cocas y a Nagii Cesare a pedir la confirmación de la elección de Simón como metropolita y gobernador de su territorio y a ofrecer al papa su obediencia espiritual y sus servicios. En carta del 6 de ese mes los chimarrotes dicen haberse entregado dos años

---

[8] Laurent (1945): doc. nº 2 = Jačov (1992): doc. nº 343 (traducción italiana).

[9] Selásforo (Σελασφόρος) es denominación alternativa de Δεάβολις / bulg. Devol, distrito oriental de Albania meridional, al sur de los lagos Prespas, cuya capital es Bilisht. Coritsá (Κορυτσά) es Korçë. Para los nombres y la evolución histórica de las sedes sufragáneas del arzobispado de Acrida, puede consultarse Gelzer (1902).

[10] Σισάνιον = Σιάτιστα.

[11] Boscópolis (gr. Μοσχόπολις, Βοσκόπολις; alb. Voskopojë), al O. de Coritsá, centro cultural y religioso de gran importancia hasta mediados del s. XVIII, fue una de las capitales de la diáspora valaca. El documento tiene la fecha del 30 de noviembre de 1659, indicción octava, cuando entre el 1 de septiembre de ese año y el 31 de agosto de 1660 transcurrió el 13º año del ciclo indiccional correspondiente. Ignoro si el error estaba ya en el original, no conservado, o fue producto de una mala comprensión por parte del traductor.

[12] Borgia (1935): 70-72. Sciambra (1964: 140-141) sospecha de la sinceridad de los elogios de los chimarrotes, en su opinión, exagerados, y cree que pudieran haber sido sugeridos por el propio Láscaris, «molto abile in questi sottili maneggi».

[13] Jačov (1992): doc. nº 374.

antes (i.e. 1658) en cuerpo y alma a Simón, que les había llevado al redil de la Iglesia universal. Intentan halagar a Alejandro VII resaltando la coincidencia de su nombre con el de Alejandro Magno y le piden protección contra los turcos, con los que han peleado sin ayuda de nadie (doc. nº 2). Dos años después, sin embargo, en una fe del 22 de agosto de 1662 (doc. nº 11), los ancianos y gobernadores de Chimarra dicen que Cocas había ido a Roma por asuntos propios, desmarcándose así de él una vez que se hubiera enemistado con ellos (cf. *infra*).

Las cartas en apoyo de Láscaris y el señuelo de la Unión pesaron al final más que las sospechas que habían surgido en Roma sobre su comportamiento durante su primer viaje al Epiro, y el 6 de septiembre de 1660 el papa convalidó su consagración episcopal[14]. De dos días antes es un breve dirigido a Atanasio en el que le manifiesta su gozo por la aceptación de la Unión y le anuncia el regreso de Láscaris, del que hace grandes elogios[15]. Con otros dos breves del mismo día 6 el papa nombró a Simón su legado para absolver a Atanasio del cisma y su vicario en la provincia de Chimarra, y en otro más le agradecía su labor misional en la región[16].

La aparente satisfacción de Alejandro VII contrasta con los recelos de la PF. Por una carta de ésta a Hilarión-Horacio Giustiniani, antiguo alumno del Colegio Griego, sabemos que cuando Simón viajó a Chimarra la primera vez, había aducido su deseo de retirarse a su patria. Se sospechaba, sin embargo, que en el fondo lo había hecho para consagrarse obispo, animado al parecer por los jesuitas, rectores del Colegio de san Atanasio, que buscaban un prelado de rito griego para las ordenaciones de sus alumnos. Simón habría escogido al patriarca Atanasio por su autocefalia, cuidándose antes de llevarlo a la Unión para evitar las acusaciones de ordenación *a schismatico*. La inusitada rapidez con la que se habían sucedido los hechos hacía concebir a la PF dudas razonables sobre su verdadera intención. A Borgia le hace sospechar de la sinceridad de Simón que en los documentos de Atanasio no se haga mención de él ni de su predicación, y que el acta de

---

[14] Laurent (1945): doc. nº 5 = Jačov (1992): doc. nº 382 = Hofmann (1931): 138-139.

[15] Laurent (1945): doc. nº 4.

[16] La *Hierarchia*..., vol. 4, p. 179, resume así estos datos: «Die 6 Sept. 1660 a S. Sede confirm. institutio, ordinatio, et cons. 'Simeonis Lascaris' in archiepum. Dyrrachien. ab archiepo. Ocridan. factae cum suppletione defectuum, ac convalidatione et nova institutione Simeonis in archiepum. Dyrrachien. (breve in S. Br. 1219 f. 36seq.). Eadem die datur ei facultas recipiendi prof. fidei iuxta articulos a S. Sede *pro Graecis* propositos ab 'Athanasio', archiepo. Ocridan. (l.c. f. 40), et deput. vic. apost. in regione, quae Chimarra vocatur et in Albania constitit (l.c. f. 44). Est quaestio de archiepo. Dyrrachien. *ritus Graeci*. Cf. etiam decr. Sacrae Congr. Prop. die 17 Aug. 1660 factum (S. Br. 1219 f. 37)». Por muerte de su antecesor Marco Scura, el 27 de agosto de 1657 había sido nombrado metropolita latino de Durazzo Nicolás Carpineus (*Hierarchia, ibid.*) Sobre la *professio orthodoxae fidei ab orientalibus facienda* editada por primera vez en 1634 por Urbano VIII, cf. Floristán (2006).

su promoción al obispado sólo tenga la firma de dos obispos, mientras que la carta de recomendación que llevó a Roma tras su primera estancia tiene la de doce prelados de la provincia, aunque en ninguno de los dos casos consta si se habían unido a Roma por su predicación o ya lo estaban antes de su llegada[17]. Respecto de su intención de ordenarse obispo para servicio del Colegio Griego, en cartas al papa del 20 de enero de 1662 (docs. n°s 6-7) los chimarrotes afirman que Simón había buscado un candidato para obispo del Colegio en diversas provincias de Grecia sin resultado, pero en ningún momento dicen que él se hubiera postulado para el cargo.

2. *Segunda estancia en Chimarra*

Resuelto el problema jurídico del nombramiento, Simón emprendió viaje de regresó a Chimarra. Salió de Roma en compañía de tres alumnos del Colegio, Arcadio Stanilas, Onofrio Constantini y Atanasio Constanzo, los dos primeros destinados como misioneros respectivamente a las villas de Chimarra y Drimades (Δρυμάδες / Dhërmi)[18]. De camino hacia el Epiro, se encontraron en Nápoles con Cocas y Cesare, los dos embajadores que los chimarrotes habían enviado a Roma con una carta para el papa. El 11 de septiembre de 1660 Láscaris escribió al cardenal Chigi, secretario de Estado, informándole de su llegada y preguntándole qué debía hacer con ellos[19]. A través del nuncio, Chigi ordenó a Simón que los encaminara a Roma. Así lo hizo Láscaris, enviando con ellos a Constanzo como intérprete. Él, entre tanto, esperaba en Nápoles la llegada de los breves papales y demás órdenes que le faltaban, que no se le habían podido dar en Roma ante la rapidez de su partida. El 25 de septiembre Láscaris comunica a Mario Alberizzi, secretario de la PF, el envío de los diputados chimarrotes[20], y en otra del mismo día a los cardenales de la PF les pide que le especifiquen si con el hábito pontifical que le han concedido van otros elementos, como la estola, palio, mitra, cáliz con paramentos, etc.[21] En otra carta a Chigi del

[17] Cf. Borgia (1935): 64-69; Sciambra (1964): 142. Los nombres que da Borgia son los de los titulares de las sedes de Strumnitza (Στρουμνίτζα / Strumica), Castoriá, Veles (Βελεσσός), Vodená (Βοδενά, actual Ἔδεσσα), Coritsa, Sisanio, Belegrada (Βελέγραδα, Berat), Gora-Mocra (Γκόρα καὶ Μόκρα), Valona-Canina (Vlorë-Kaninë), y tres que lee con dudas.

[18] Sobre Stanilas y Constantini, cf. Borgia (1935): 80-94 y 95-109, y Τσιρπανλής (1980): n°s 512 y 517; sobre Constanzo, cf. Τσιρπανλής (1980): nº 490, y (2006): 188-189.

[19] Borgia (1935): 73-74. Sobre Flavio Chigi, cardenal de los títulos de Sta. María de Populo (1657-86), Albanense (1686) y Portuense (1686-†1693), y secretario de Estado, cf. E. Stumpo, «Chigi, Flavio», *DBI*, vol. 24, 1980; *Hierarchia*..., vol. 4, pp. 32-33, 46; vol. 5, pp. 40, 41.

[20] APF (Archivio di Propaganda Fide), SOCG (Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali) 299 fs. 74 + 77.

[21] APF SOCG 299 fs. 75-76.

día siguiente pide la expedición rápida de Cocas y Cesare, que le habían pedido que les esperara en Nápoles para hacer juntos el viaje de vuelta[22]. Los diputados, por su parte, enviaron desde Nápoles a Roma dos cartas fechadas el 27 de septiembre: en una reconocen al papa como cabeza de la Iglesia, cosa que no habían hecho antes de la llegada a su provincia de Láscaris, que con sus enseñanzas les libró de sus errores[23], y en la otra le formulan tres peticiones: ayuda para la restauración de diez iglesias de su provincia que están en ruinas, vestimenta digna para sus veinte sacerdotes, y cálices de plata en lugar de los de madera y estaño que tenían[24].

Cocas y Cesare salieron de Nápoles hacia Roma en los primeros días de octubre. Para el viaje recibieron de la PF un viático de 60 ducados, según reconoce Cocas en una fe firmada de su puño y letra[25]. Su estancia en Roma fue breve: en carta a Alberizzi del 13 de octubre agradecen los favores recibidos y recomiendan al albanés Giovanni Giorgo Mida para su admisión en el Colegio Urbano *de Propaganda Fide*[26]. Poco después dejarían la ciudad para regresar a Nápoles y hacer desde allí el viaje de vuelta a Chimarra. Láscaris recibió 30 escudos para los gastos del alojamiento de los diputados chimarrotes[27] y otros veinte de ayuda de costa para el viaje[28]. Al capitán Cocas se le entregaron unos ornamentos y objetos sagrados para llevar a Chimarra[29]. Por carta del nuncio a Alberizzi del 23 de octubre sabemos que los diputados de Chimarra habían quedado muy satisfechos del trato recibido y que así lo iban proclamando. Dice, además, que buscará el medio para que el obispo de Lecce, protector de la misión de Chimarra, pague a Láscaris y sus compañeros las cantidades que la PF ha ordenado pagar[30].

A finales de noviembre los misioneros están listos para el viaje. El 27 de ese mes Constantini escribe a Alberizzi informándole de que pronto saldrían hacia Barletta, para cruzar de allí a Chimarra. Dice haber recibido

---

[22] Borgia (1935): 74-75.

[23] APF SOCG 299 fs. 78r + 79v.

[24] APF SOCG 299 fs. 80r + 81v.

[25] APF SOCG 299 f. 86r: ἔλαβα ἐγὼ ὁ καπετὰν Σπύρος Κόκας ὅσα ἔγραψε ἄνω, ἤγου(ν) δουκάτα ἑξῆντα. La fe lleva la firma de Constanzo y dos testigos más de la entrega.

[26] APF SOCG 299 f. 82r/v.

[27] APF SOCG 299 fs. 85 + 96.

[28] APF SOCG 299 fs. 87 + 94. Se ha conservado una relación detallada de los gastos que la PF hizo en Láscaris, Constantini y Stanilas entre junio y diciembre de 1660: APF SOCG 299 fs. 89 + 92.

[29] APF SOCG 299, fs. 90-91: acta notarial que da fe de la entrega; *ibid*. fs. 88 + 93: relación de los objetos y hábitos sagrados que se enviaban a Grecia con Láscaris. Parece que hubo dos remesas de objetos litúrgicos y de culto, para Atanasio y para la Iglesia de la Chimarra. Este punto será motivo de fricción entre Láscaris y Cocas en los años siguientes, cf. *infra*.

[30] APF SOCG f. 102-103.

35 escudos, pero que necesitará más si ha de viajar más allá (i.e. a Acrida a entrevistarse con Atanasio), así como vestimenta a la turca y otras cosas necesarias. Comunica, además, que Láscaris le ha conferido las órdenes mayores[31]. El viaje tuvo lugar entre esa fecha y los primeros días de febrero, en que están datadas las primeras cartas de los misioneros desde Chimarra.

La llegada de Láscaris y sus acompañantes a Chimarra llenó a unos de gozo, a otros, de recelos: alegría en los habitantes de la región, pero temor en las autoridades venecianas de Corfú y otomanas del Epiro, y en el clero ortodoxo de Corfú y Yánina. Las primeras temían la penetración española en la zona desde Nápoles, y no sin razón: en su primera estancia en Chimarra Láscaris había hecho labores en favor del virrey de Nápoles, conde de Castrillo, y los contactos españoles con la zona venían ya de antiguo[32]. Además, su presencia en Chimarra con los títulos de exarco del Ilírico y vicario de la Sede Apostólica no dejaba indiferente a la Serenísima, como avisó el nuncio en Venecia el 11 de junio de 1661. Según él, la principal preocupación de los venecianos era la posible alteración del *statu quo* existente en sus dominios entre las Iglesias latina y griega: Chimarra era territorio vecino de Corfú y la extensión de la Unión podía alterar el equilibrio religioso de la isla[33]. Una carta anónima, escrita a Láscaris desde Corfú en el verano de 1661, le avisa de los peligros que corre y de la discreción con la que debe actuar (doc. nº 3). Su autor, que dice llevar 15 años en Corfú, frecuentar las casas de los señores y conocer todos sus secretos, prefiere no dar su nombre por escrito y se remite a la información oral que dé Atanasio Branás, portador de la carta. Pone a Láscaris sobre aviso de un tal Giannópoulos y le pide que sea cauto en la comida, en alusión al peligro que corre de ser envenenado. Al pie de la carta Constantini y Constanzo dan fe de su procedencia y de la enemistad que los venecianos profesaban a Láscaris.

La sospecha de que Simón había viajado a Roma a pedir la cruzada y regresado con el encargo del papa de sublevar a los chimarrotes tampoco dejaba indiferentes a las autoridades turcas, que intentaron aprovechar la situación para poner fin a la situación de semi-independencia en la que vivía la región desde el inicio de la guerra de Creta (1645). En el verano de 1661 el beylerbey Osmán Pachá la atacó con 15.000 hombres, pero fue rechazado. Láscaris tuvo que esconderse, y Stanilas, que pasar a Corfú durante un tiempo[34]. Según información de los gobernadores de Chimarra

---

[31] APF SOCG 299 fs. 98-99.

[32] Cf. Floristán (2013). Sobre los contactos de Chimarra con las autoridades españolas de Nápoles a lo largo del s. XVI y primeras décadas del s. XVII para una colaboración en la lucha contraturca, cf. Floristán (1990, 1992).

[33] Jačov (1992): doc. nº 412.

[34] Jačov (1992): doc. nº 424 [carta de Láscaris a la PF, 12 de septiembre de 1661].

del 12 de marzo de 1662, habrían sido los enemigos de Simón quienes habrían incitado a los turcos al ataque. Además, la familia de éste se habría visto obligada a abandonar sus posesiones en Creta y a emigrar a Sicilia, para evitar las represalias de los turcos por las actividades de Simón. Dicen los chimarrotes que éste era motejado de "papista" y "español", y que sus enemigos le habían quitado su sede arzobispal y sus rentas[35].

El tercer actor de la oposición a Láscaris fue la jerarquía ortodoxa griega de Yánina y Corfú, que no veía con buenos ojos la presencia en la zona de una misión trabajando en pro de la Unión. No parece, sin embargo, que Láscaris y sus acompañantes encontraran la misma oposición en el clero de la provincia de Acrida, históricamente más abierta a occidente y jurídica y políticamente independiente del patriarcado ecuménico. Además, la diócesis de Chimarra-Delvino era en esta época sufragánea de la metrópolis de Yánina, no del arzobispado de Acrida, por lo que la estrecha relación existente entre Simón y Atanasio podía ser vista como una intromisión de éste en territorio ajeno a su jurisdicción.

Para evitar problemas por parte veneciana, apenas llegado a la región Láscaris pidió a la PF que informara a la Serenísima y al general de Corfú de la naturaleza misional de su labor, porque se había divulgado la noticia de que había ido a Roma a pedir la cruzada. En su carta Simón comunica el deseo de Serafín, obispo de Chimarra, de recibir instrucción de su boca, la renuncia de Atanasio a la sede de Acrida en favor de Besarión de Strumnitza y su retirada al monasterio de san Naúm[36]. Días después envió a la PF una relación de Chimarra que contiene interesantes noticias sobre su geografía, habitantes, lugares de la misión, la religión y sus errores y abusos, iglesias, clero regular y secular, etc.[37] Onofrio Constantini, por su parte, con cartas del 3 de febrero y 6 de marzo informa de su destino en Drimades, de la alegría de los chimarrotes por la llegada de la misión, de las predicaciones continuas de Simón, de la renuncia de Atanasio y su retirada a san Naúm, de la sustitución del metropolita de Yánina y de la avaricia del obispo de Chimarra. Pide que se dé a Láscaris autoridad para juzgar, porque los chimarrotes nada quieren hacer sin su consentimiento. Todos creen que su llegada será el detonante para una expedición de los príncipes cristianos, de ahí que los turcos estén temerosos, y los cristianos, exultantes. Dice que Láscaris es odiado por ello por los turcos, pero también por los cristianos griegos[38]. En los meses siguientes, hasta el abandono de la

---

[35] Cf. Floristán (2013): 190-193.

[36] Jačov (1992): doc. nº 398 [3 de febrero de 1661]. El monasterio está situado al sur del lago de Acrida, en territorio macedonio, cerca de la frontera albanesa.

[37] Jačov (1992): doc. nº 404 [12 de febrero de 1661].

[38] APF SOCG 299 fs. 107; 108 + 111.

región por Láscaris en agosto de 1662, se sucedieron con regularidad las cartas de Constantini[39], Constanzo[40] y del propio Láscaris[41] a la PF informando de la misión. No es mi intención hacer un relato pormenorizado de ésta, sino tan sólo analizar la actuación de Láscaris a la luz de las cartas que los habitantes de Chimarra enviaron en su favor o en su contra, por lo que las dejo para otra ocasión.

A su regreso a Chimarra Simón llevó consigo unos pontificales regalo del papa para Atanasio, que con el tiempo se convirtieron en motivo de discordia con Spiros Cocas (cf. *infra*)[42]. Con carta del 20 de febrero de 1661 Atanasio agradeció al papa su envío, a la vez que le comunicaba su retiro en san Naúm y le pedía permiso para hacer una visita *ad limina*. Le informaba, también, de la inclinación de su sucesor hacia la Unión[43]. La renuncia de Atanasio y su deseo de viajar a Roma no gustaron a la PF. En su respuesta de finales de ese año manifiesta a Atanasio su pesar por la misma y su esperanza de que Besarión siga sus pasos. Le representa además los inconvenientes del viaje a Roma, por su avanzada edad y por los perjuicios que de él podrían seguirse para el monasterio de san Naúm y los católicos de su provincia[44]. Simón, por su parte, en carta del 30 de marzo manifiesta su esperanza de poder encontrarse con Atanasio, al que aún no había podido ver tras su regreso por la vigilancia que hacían los turcos. Informa también de que del monasterio de Sta. María de Ravenia de Druinópolis[45] le habían

---

[39] APF SOCG 299 fs. 116-117 (20 de junio de 1661); fs. 118-119, 120-121 (12 de julio de 1661); fs. 122-123, 124-125 (30 de julio de 1661); fs. 126-127, 132-133 (10 de agosto de 1661); fs. 128-129 (11 de agosto de 1661); fs. 130-131 (12 de septiembre de 1661); fs. 142 + 145, 143-144 (12 de noviembre de 1661); fs. 138-139, 140-141 (2 de febrero de 1662); fs. 213-214 (12 de agosto de 1662).

[40] APF SOCG 299 fs. 148-149, 150-151 (22 de marzo de 1662); fs. 168-169, 170-171 (5 de abril de 1662).

[41] APF SOCG 299 fs. 134-135, 136-137 (10 de noviembre de 1661); fs 157-158 (26 de noviembre de 1661); fs. 156 + 159 (22 de febrero de 1662); fs. 152-153 (20 de marzo de 1662); fs. 166-167 (10 de abril de 1662); fs. 164-165 (15 de abril de 1662); fs. 204 + 207, 205-206 (30 de julio de 1662); fs. 182-183 (10 de agosto de 1662); SOCG 300 f. 217 (12 de mayo de 1662).

[42] Relación de los mismos en Laurent (1945): doc. nº 23.

[43] Jačov (1992): doc. nº 401.

[44] Laurent (1945): doc. nº 6. Era un principio básico de la política oriental de Roma mantener en su sede a los prelados que hacían profesión de fe. El viaje a Roma para prestar pública obediencia los delataba como unionistas y disminuía, si no anulaba por completo, su labor en pro de la Unión.

[45] Se trata del monasterio de la Dormición de la Virgen de Ravenia (Ἱερὰ Μονὴ Κοιμήσεως Θεοτόκου Ῥαβενίων), en el pueblo de Vllaho Goranxi, al SE de Argirocastro (Gjirokastër), cerca de la frontera albano-griega. Druinópolis es nombre histórico de la llanura que corre al S. de Argirocastro a lo largo del río Drino, probablemente deformación de Adrianópolis, nombre de un asentamiento fortificado de la región llamado así por el emperador Adriano.

enviado a un monje con cartas para el papa. Sus moradores — dice — no sabían nada del cisma y se manifestaban libremente en favor de la Unión[46].

Las primeras cartas de la segunda estancia de Láscaris en Chimarra, llenas de optimismo sobre los resultados que podían esperarse de la labor misional, no ocultan del todo las dificultades que empezaban a surgir. Además de los problemas con turcos y venecianos y las fricciones con la jerarquía ortodoxa ya mencionados, en el seno de la propia misión comenzaron a surgir roces entre sus integrantes, entre Láscaris y Stanilas, de un lado, y Constantini, de otro[47]. Según se deduce de las fuentes, Láscaris, más activo y apasionado, tenía un concepto más amplio de su misión, que incluiría no sólo la instrucción religiosa de los chimarrotes, sino también su organización territorial, el gobierno temporal y el fomento de la lucha contra los turcos. Para ello estaba en contacto con la PF, pero también con las autoridades españolas de Nápoles. Parece, además, que en su labor pastoral hacía una aplicación estricta de las normas del derecho canónico, en especial en el campo del matrimonio, que le ganó la enemistad de una parte de sus fieles. En una de sus cartas Simón se queja amargamente de la desobediencia de éstos, que no dudaban en acudir a Roma con falsas acusaciones contra él sólo por haber aplicado las sanciones previstas en el derecho canónico. Al parecer, Láscaris quiso actuar en Chimarra como cualquier obispo latino en su diócesis, sin tener en cuenta que no era el titular de la sede, por mucho que sus habitantes le hubieran elegido su pastor y gobernador, y que estaba en un territorio políticamente difícil, con una precaria semiautonomía entre Venecia y Turquía y eclesiásticamente de tradición ortodoxa, con una Unión débil y probablemente condicionada a la llegada de ayuda militar occidental. Sus afirmaciones de que el metropolita de Yánina le había invitado a predicar en Chimarra y de que su obispo le había pedido ser instruido por él probablemente son ciertas: no hay que olvidar que Láscaris había sido nombrado archimandrita en Constantinopla y enviado a Venecia como exarco patriarcal, y probablemente en la región no había constancia de su paso a la Iglesia romana. La cercanía doctrinal de ambas Iglesias, a las que sólo el primado papal separaba con claridad, y la postración política, social y cultural del helenismo de la turcocracia empujaban a algunos eclesiásticos a hacer profesión de fe romana, como documentan no pocos casos en los siglos XVI y XVII. La sinceridad o el interés que los impulsaban a dar este paso serán distintos

[46] Jačov (1992): doc. nº 406.

[47] Tras la caída en desgracia de Láscaris ante la PF y su paso al servicio de España en 1663, Stanilas y Constantini acercaron sus vidas. El primero dejó al segundo heredero de sus bienes a condición de que, tras su muerte, los de ambos pasaran al Colegio romano de San Basilio agli Orti Sallustiani. Cf. Borgia (1935): 182-187.

en cada caso, pero no por ello las profesiones dejan de ser ciertas. Quizás Láscaris no sea el prelado ambicioso e intrigante que quisieron hacer de él Borgia y Sciambra, que habría manejado a Roma y Acrida en su propio beneficio, sino un clérigo de grandes sueños que quiso llevar a Chimarra una Unión sincera e instaurar un orden eclesiástico y civil semejante al de cualquier diócesis occidental.

Constantini, por el contrario, tenía aspiraciones más limitadas y centró su labor en la docencia como maestro de la escuela de Drimades. No se le conocen relaciones con las autoridades españolas y sus contactos con el patriarca Atanasio son limitados. Es más, cuando éste pasó a Chimarra a recoger sus pontificales ante la imposibilidad de que Láscaris se los llevara a san Naúm, Constantini rechazó hacerle una visita de cortesía, como denunció Simón a la PF[48]. Un documento inédito que publico en apéndice deja entrever la idea que tenía de su encargo misional (doc. nº 4). Se trata de una carta suya escrita a Láscaris desde Drimades, sin fecha, pero cuya salutación inicial (Χριστὸς ἀνέστη) la sitúa en periodo pascual. Dice que en el mes de mayo que está por llegar se cumple media anualidad de la paga, de lo que se deduce que es de la segunda mitad de abril[49]. En la carta se queja de las órdenes recibidas de la PF, que se niega a cumplir. Dice que no ha ido a Chimarra para viajar de un sitio a otro, sino tan sólo para acompañar a Simón a Acrida y luego regresar a Roma o permanecer en la región como misionero: si hubiera sabido lo que iba a ordenársele, no habría aceptado el nombramiento, porque de acuerdo con el juramento que había hecho, su servicio estaba en Italia[50]. Pide por ello que lo licencien, porque un misionero es suficiente para la labor. En Drimades, donde hay 30 alumnos, le han prometido darle su paga si le falta la de la PF y le han pedido que permanezca en la región aunque su superior (i.e. Láscaris) la abandone. Con el tiempo las diferencias entre Láscaris y Constantini fueron creciendo hasta derivar en un enfrentamiento abierto. En carta del 5 de abril de 1662 Atanasio Constanzo dice que Simón había enviado una persona a Drimades a recoger unos paramentos sagrados para la Pascua y

[48] Borgia (1935: 77) interpreta su actitud como «un atto di tacita protesta contro tutto un oscuro tramestio di cose, che oggi alla luce dei documenti giustificano pienamente il contegno del missionario», lo que no parece indiscutible a la luz de los documentos que publico.

[49] La Pascua de 1661 cayó el 17 de abril.

[50] A su regreso a Italia a finales de 1663, cumplido el trienio de su misión, Constantini intentó emplearse al servicio de la PF o de los griegos de Palermo (Borgia [1935]: 98-99). En mayo de 1665 fue propuesto para obispo ordenante del Colegio Griego e hizo un segundo viaje relámpago a la Chimarra para recibir la consagración de manos del patriarca Atanasio (cf. *infra*). Parece, pues, que sus aspiraciones no estaban en tierra de misión, sino en Italia.

que Constantini se había negado a entregárselos si antes no le pagaba los veinte escudos que le debía de la media anualidad[51].

En el verano de 1661 el beylerbey Osmán Pachá atacó la región al frente de 15.000 hombres. El ataque estuvo precedido de fuertes temblores de tierra que dejaron atemorizada a la población. Así lo cuenta Simón en carta del 20 de septiembre de 1661 a Jorge Bustronio S.J., penitenciario de la basílica de san Pedro de Roma[52] (doc. nº 5). Los chimarrotes interpretaron *a posteriori* el seísmo como presagio del ataque turco, que sin duda se vio acelerado por sus efectos destructores. El ejército atacante arrasó muchos lugares de la provincia, pero se retiró sin llegar a la villa de Chimarra por temor a ser cogido entre dos fuegos. Con todo, se decía que se juntaban más hombres para un segundo asalto. Láscaris se queja de la falta de apoyo exterior: sólo reciben palabras, pero pocas municiones, y aunque el pueblo es valiente, le faltan armas. Viendo el temor que atenazaba a Stanilas, le había dado permiso para retirarse temporalmente a Corfú hasta que la situación se calmase. Se lamenta también de no recibir su asignación dineraria y dice que nunca ha recibido respuesta a las cartas que ha enviado sobre ello. La carta pone de manifiesto que a las dificultades propias de la misión hay que sumar la falta de apoyo decidido de la PF, quizás recelosa desde un principio de las verdaderas intenciones de Láscaris.

Dos cartas de los chimarrotes al papa del 20 y 30 de enero de 1662 proporcionan nuevos detalles de la actividad de Simón en el Epiro (docs. nºs 6 y 7). Están firmadas por once dirigentes religiosos y laicos de la villa de Chimarra y son en respuesta a otra de Alejandro VII. En ellas agradecen el envío de Simón, "el más preciado don" que ha podido hacerles. Se deshacen en elogios de él, diciendo que no ha faltado ni un solo día a su obligación de proclamar la verdad, llevarlos por el camino de la salvación y pacificar las aldeas de Árbanon[53], poniendo coto a las disputas y juzgando los delitos, cuando antes de su llegada hasta las menores diferencias terminaban en homicidios y robos. Con sentido providencialista los chimarrotes interpretan el seísmo de 1661 y el ataque turco posterior como castigo de Dios por sus culpas. Atribuyen su salvación a las plegarias y la bendición del papa, si bien manifiestan su inquietud ante la posibilidad de un nuevo

---

[51] APF SOCG 299 f. 170-171.

[52] Láscaris ignoraba que Bustronio (Βουστρώνιος) había fallecido en Roma el 27 de agosto de ese año. De origen chipriota, pero nacido en Venecia, dejó el Colegio Griego en 1610 y poco después entró en la Compañía de Jesús. Fue profesor de filosofía y teología y, durante más de treinta años, penitenciario de san Pedro de Roma. Cf. Sommervogel (1890-1932): vol. II, col. 471; vol. VIII, col. 1953; Legrand (1894-1903), vol. IV, pp. 6-8; vol. V, p. 233; Τσιρπανλής (1980), nº 147, pp. 345-346.

[53] Nombre con el que se conocía la Chimarra *lato sensu* o Liapuría, cf. Floristán (1990-91): 106-111.

ataque turco ese verano. Finalmente piden licencia para que Láscaris busque y ordene un obispo para el Colegio Griego, tal como se lo habían encargado los rectores del mismo. Simón había buscado un candidato idóneo en distintas provincias de Grecia, pero no lo había encontrado. Los chimarrotes aseguran que escogerán al más digno y apto, que esté adornado con todas las virtudes propias de esa condición y puesto, y lo mandarán a Roma para el servicio del Colegio, en señal de su unión con Roma y para que sea allí su intercesor. En ningún momento mencionan a Láscaris como posible candidato, lo que desmentiría las sospechas de la PF sobre sus verdaderas intenciones al haber aceptado su consagración episcopal de manos del patriarca Atanasio.

La labor de Simón y sus compañeros continuó durante la primera mitad de 1662 entre el favor de una parte de la población local y la oposición de otra, apoyada por las autoridades turcas y la jerarquía ortodoxa. Por la carta del 12 de marzo antes citada sabemos que Simón, además de labores pastorales, ejerció otras de gobierno, dando leyes a sus habitantes. Basada en las instituciones del clan y la familia, la organización política y social de Chimarra carecía de una mínima estructura básica común, de forma especial, de un sistema judicial, por lo que las disputas y venganzas tribales estaban a la orden del día[54]. A petición de sus habitantes Láscaris instituyó jueces y magistrados, poniendo freno a los ajustes entre particulares. Su gobierno espiritual y temporal provocó el descontento de una parte de los habitantes de la región, como ponen de manifiesto varios documentos: por un lado, de quienes según las normas del derecho canónico vivían en situación irregular, en especial en materia de matrimonio; así, sus esfuerzos para corregir las irregularidades y la imposición de las penas establecidas para estos casos, con frecuencia de excomunión, le enajenaron muchas voluntades; por otro, de quienes no querían una organización política y jurídica que pusiera freno a sus abusos. Esta resistencia interna, sumada a todas las oposiciones externas a la misión, también contribuyó a que la segunda estancia de Láscaris en Chimarra apenas durara veinte meses (comienzos de 1661-septiembre de 1662) y terminara con la huida a Corfú de los dos protagonistas más destacados del intento de Unión, Atanasio y el propio Láscaris.

Como ya he dicho, uno de los objetivos del segundo viaje de Láscaris al Epiro fue entrevistarse con Atanasio para entregarle el breve del papa y los pontificales que le enviaba como regalo, y recibir de él la profesión de

[54] Sobre la situación política y social de la Chimarra en la época pueden consultarse con provecho las relaciones de los misioneros Giovanni de Camillis (1673) y Arcadio Stanilas (1685). La segunda fue publicada íntegra por Korolevskij (1911): 444-470. De la primera pueden leerse largos fragmentos en Borgia (1935): *passim*, en especial pp. 3-8.

fe según el modelo oficial. El miedo a los turcos, sin embargo, le impidió viajar a san Naúm, por lo que Atanasio decidió pasar a Chimarra para recogerlos. Ya en Chimarra, el 11 de mayo de 1662 firmó una carta de recomendación de Simón llena de elogios hacia su labor misionera y civil, en la que dice que los turcos le habían quitado su sede de Durazzo por los servicios prestados a Roma y España[55]. Del 15 de mayo son sendas cartas al papa[56] y a la PF[57] en las que prodiga nuevas alabanzas de Simón, cuya predicación le habría movido a hacer profesión de fe. Dice que renunció voluntariamente a su arzobispado por las persecuciones de los turcos y que convocó un sínodo en el que resultó elegido sucesor Ignacio de Vodená: según ello, Besarión de Strumnitza habría estado en el cargo apenas unos meses, quizás sólo de forma interina hasta que Ignacio fue elegido por el sínodo de la provincia[58]. Atanasio reitera su deseo de viajar a Roma y pide licencia para ello. Simón, por su parte, en carta del 16 de mayo alaba a Atanasio y alude también a su deseo de viajar a Roma[59]. Alarmada por esta posibilidad, la PF se apresuró a escribir al obispo de Lecce, protector de la misión de Chimarra, pidiéndole que disuadiera a Atanasio de su propósito. El 19 de julio el obispo comunicó a la PF su intención de escribir ese mismo día a Simón y Atanasio para exhortarles a cancelar el viaje[60].

Si la oposición de las autoridades turcas se había manifestado en el verano de 1661 con el ataque contra Chimarra, el enfrentamiento con la jerarquía ortodoxa llegó a su cénit un año después. El 16 de junio de 1662 el metropolita Calinico de Yánina publicó un edicto de excomunión de Simón en el que lo califica de "apóstata de la fe de nuestros padres y de la Iglesia" y lo acusa de introducir enseñanzas ajenas a la ortodoxia y de predicar la equivalencia de las doctrinas romana y griega. Calinico confiesa en el documento que había sido él quien lo había invitado a instruir a los chimarrotes sin tener noticia de su paso a la Iglesia de Roma. Por todo ello ordena a éstos que lo expulsen de su territorio y eviten sus celebraciones, y amenaza a los sacerdotes que le dejen entrar en sus iglesias y administrar los sacramentos con la excomunión irrevocable y la suspensión *a divinis*.

---

[55] Laurent (1945): doc. nº 7 = Jačov (1992): doc. nº 441 = Sciambra (1964): 144 (versión italiana de Onofrio Constantini del 6 de junio, con atestación de Arcadio Stanilas del 6 de julio).

[56] Laurent (1945): doc. nº 8 (original griego) = Jačov (1992): doc. nº 442 (traducción italiana).

[57] Laurent (1945): doc. nº 9 (original griego) = Jačov (1992): doc. nº 443 (traducción italiana).

[58] Cf. Laurent (1945): 13-14.

[59] Jačov (1992): doc. nº 444.

[60] Jačov (1992): doc. nº 457.

El documento tiene también la firma de Serafín, obispo de Chimarra y Delvino[61].

La excomunión tuvo su contrapartida en cuatro cartas de apoyo a Simón firmadas por los habitantes de las villas de Chimarra y Vuno entre los día 14 y el 22 de agosto de ese año, en las que expresan su satisfacción por la labor desarrollada por él (docs. n°s 8-11). Elogian sus esfuerzos y los peligros que ha corrido por parte de los turcos, pero también de algunos cristianos malvados y de sacerdotes desobedientes que entorpecieron sus esfuerzos para frenar los robos y homicidios, habituales en la región antes de su llegada. A diferencia de su anterior obispo, que sólo la visitaba para recaudar los diezmos y se desentendía de los abusos e irregularidades, Láscaris había reparado la iglesia, construido el edificio del obispado y restaurado una fuente. Echan la culpa de sus problemas a Spiros Cocas y sus secuaces, que se habían aliado con los "cismáticos" en su contra y simulado escritos llenos de graves acusaciones, todas ellas falsas. En una de las cartas mencionan al corcirense Juan Moscovita, por entonces exiliado en Drimades en casa de Nina Bizilis, de la facción de Spiros Cocas, como autor de las falsificaciones, que le habían valido el destierro de Corfú ordenado por el proveedor general e inquisidor Luigi Ciurano. Dos habrían sido los motivos en el origen de la enemistad de Cocas: por un lado, que Láscaris le había recriminado la situación matrimonial irregular de su hijo (cf. *infra*) y, al no ser atendido, lo había excomulgado; por otro, que Cocas había querido apoderarse de los ornamentos y objetos sagrados enviados por la PF para la Iglesia de la región, aduciendo que el nuncio en Nápoles se los había entregado a él. Por un acta de la Congregación General de la PF del 10 de abril de 1663 conocemos más detalles del incidente. El capitán Spiros Cocas había hecho a Simón un préstamo de sesenta ducados, quizás para hacer frente a los gastos del viaje de vuelta a Chimarra desde Nápoles (cf. *supra*). A cambio se había quedado en prenda los ornamentos, que quedaron depositados en casa de Nina Bizilis. Parece que Simón saldó la deuda, pero que Spiros no quiso devolver los ornamentos, «pretendendo anche l'usura»[62]. Láscaris se opuso a la pretensión de Cocas de quedarse con ellos y éste fue castigado por Francesco Mocenigo, general de Corfú. Atanasio, por su parte, decidió que los regalos se quedaran en el obispado

[61] Laurent (1945): doc. nº 10 (original griego), y pp. 16-17. Laurent no editó las fes que figuran al final de la copia, de mano de Láscaris, Stanilas (1 de agosto) y Contarini (3 de agosto), que certifican su autenticidad. Los dos primeros, además, añaden que fue rechazada por los chimarrotes en la iglesia episcopal de la villa. Cierran las fes de los hermanos Andrea y Dolfin Quartano, que reiteran el rechazo que tuvo la excomunión («unico fere ore unanimiter»). La traducción latina está en APF SOCG 299 fs. 239r-240v. En el Archivo General de Simancas, Secretarías Provinciales leg. 1362, sin foliar, se conserva una copia impresa de ésta.

[62] Borgia (1935): 92.

de Chimarra. A partir de ese momento Cocas se enfrentó a Láscaris y Atanasio y comenzó a difamarlos. A través de un maestro de la metrópolis de Yánina, el corfiota P. Triantáfilis, desterrado de los territorios venecianos por herejía[63], consiguió que el metropolita de Yánina firmara el decreto de excomunión, al que debía seguir otro del patriarca de Constantinopla (cf. *infra*). Los chimarrotes, por su parte, rechazaron a Cocas y sus partidarios, que fueron excomulgados por Simón y Atanasio. Cocas tuvo que huir a Corfú, en donde tuvo problemas con un judío llamado Caboneto por una deuda de 1.500 ducados. Los chimarrotes acusan a Cocas y los suyos de haber dado muerte a los marineros de un barco que había llegado a la costa de Chimarra y de haberlo saqueado, lo que había costado la vida a cuarenta jóvenes de Vuno y Chimarra, es de suponer que en luchas de facciones. También le acusan del robo de ornamentos y dinero a Sofronio, anterior obispo de Chimarra, y de haberlo difamado acusándolo de trato carnal con su hermana Zabeta Cocas. Según habían sabido, de la Puerta había llegado al baja de Yánina una orden para que reuniera a sus beys con sus tropas y atacara la región. Ante la amenaza que se cernía sobre ellos, a los chimarrotes no les quedó otra salida que pedir a Láscaris que dejara su territorio y se retirara a la cristiandad hasta que se apaciguara la situación[64]. La carta de los chimarrotes del 14 de agosto está firmada por los gobernadores de la villa y por el patriarca Atanasio, Arcadio Stanilas y los hermanos Andrés y Delfín Quartano, residentes en la ciudad de Corcira, a los que los chimarrotes pidieron que firmaran para mayor certificación de su contenido, y la de Vuno del mismo día, por los dirigentes de la aldea y por el patriarca Atanasio. El original griego de ésta, según leemos en la traducción, quedó depositado entre las actas de Giovanni Asimópulo, notario público de Corfú, junto con una atestación de Demetrio Cesare (redactor del escrito griego original), Gica Cesare y Panagiotis Gioris del 16 de noviembre de 1662.

3. *Huida a Corfú*

Como hemos visto, Simón y Atanasio dejaron Chimarra a petición de sus habitantes y pasaron a Corfú. A partir de ahí sus caminos divergen. En carta del 19 de septiembre Atanasio manifiesta su deseo de regresar a san

[63] Korolevskij (1911): 450.

[64] Las cartas del 14 de agosto (docs. nº 8-9) fueron presentadas por Láscaris en la cancillería arzobispal de Corfú durante su estancia en la isla y entregadas a Atanasio Constanzo para su traducción al latín, una copia de la cual hemos conservado. Cierran ambas copias sendas atestaciones de Pomponio Nicolisi, clérigo y notario público de Lecce, dando fe de que la copia concordaba con el original de la traducción de Constanzo que estaba en posesión de Láscaris, por entonces residente en Lecce, y de Luigi Pappacoda, obispo de la ciudad, dando fe de la condición de notario público de Nicolisi (30-31 de marzo de 1663).

Naúm por otra vía y su decisión de nombrar a Simón vicario patriarcal de la provincia de Acrida en Roma con permiso de su sucesor Ignacio de Vodená[65]. En otra del 21 alaba la labor pastoral de Láscaris en el Epiro, que podría haber sido mayor de no ser por sus enemigos, y expresa su deseo de pasar a Italia a saludar al papa, viaje que la multitud de sus problemas y su avanzada edad le habían impedido hasta entonces[66]. Simón, por su parte, informa a la PF con carta del 2 de octubre de la presencia de Atanasio en la isla con él y de su intención de regresar a su provincia[67]. Por una carta de Stanilas conocemos más detalles de lo ocurrido en el Epiro antes de la partida de ambos. Stanilas había sido nombrado obispo de Spatia y Musaquia[68] por Atanasio, que quería llevárselo consigo a predicar a esa parte de Turquía. Siguiendo la tradición de la Iglesia griega, Stanilas había tomado el hábito monacal y cambiado el nombre de Andrés por el de Arcadio. Pero Spiros Cocas había escrito a La Valona para avisar de que Atanasio "se había hecho español" y quería poner la ciudad en manos del papa, lo que obligó a Atanasio a dejar la región y pasar a Corfú para regresar desde allí a Acrida por otra vía. Stanilas no lo acompañó porque su desconocimiento de las lenguas albanesa y turca le impedía viajar por los territorios que debían atravesar. Láscaris, por su parte, intentaría recuperar en Corfú los pontificales y el dinero que el papa había enviado a Atanasio. Al igual que las cartas de Chimarra y Vuno, Stanilas acusa a Cocas y sus partidarios de buscar beneficios temporales, no religiosos: a él, en concreto, le habían quitado sus libros, dinero y otros bienes. Por ello recomienda a la PF que no gaste más recursos en Chimarra, porque sus habitantes están convencidos de que su presencia no obedece a razones misionales, sino políticas — preparar un ataque del rey de España —, porque han perseguido a Láscaris y porque encuentran la oposición de los venecianos, principal freno a su labor, más que los "cismáticos"[69].

Por otra carta de Láscaris sabemos que Cocas y sus hermanos lo habían acusado ante el bajá Osmán (probablemente el bajá de La Valona del que habla Stanilas), que los había remitido a Constantinopla a presentar sus acusaciones ante el sultán. Entre tanto, ante la sospecha de un nuevo ata-

[65] Laurent (1945): doc. nº 12 (original griego) y p. 17; Jačov (1992): doc. nº 462 (traducción latina). El original está fechado en Corfú, y la traducción, en Chimarra. La primera localización es la correcta.

[66] Laurent (1945): doc. nº 13 (original griego); Jačov (1992): doc. nº 463 (traducción latina).

[67] Jačov (1992): doc. nº 466.

[68] Σπαθία (Ischbad) y Μουζακία (Myzeqeja, llanura de la Albania occidental delimitada por las ciudades de La Valona al S., Elbasan al NE. y el río Shkumbin en el N. Toma su nombre de la familia noble albanesa Muzaka, señora de la mayoría de la llanura hasta la conquista turca).

[69] Jačov (1992): doc. nº 470 [Otranto, 4 de octubre de 1662].

que otomano los chimarrotes habían empezado a reconstruir las murallas que el seísmo de 1661 había derribado y enviado embajadores a Corfú a pedir ayuda y municiones. Tras la marcha de Simón, Serafín, el obispo de Chimarra y Delvino que había firmado su excomunión con Calinico de Yánina, se había presentado en la región y no sólo no había sido bien acogido, sino que había recibido amenazas de muerte e, incluso, algún que otro bastonazo, lo que le había obligado a retirarse con gran infamia. Dice Láscaris que sigue intentando recuperar los pontificales y se muestra convencido de que el origen de todos sus males había estado en Corfú, en la oposición de sus habitantes a la Iglesia romana[70]. Parece, pues, que Stanilas y Láscaris coincidían en el diagnóstico sobre la raíz de las dificultades de la misión, que ambos situaban en Corfú más que en la tierra firme del Epiro[71].

La estancia de Láscaris y Atanasio en Corfú se prolongó varios meses. El 13 de noviembre aquél informa de la intención de éste de esperar el invierno para regresar a su provincia, cuando los pasos fronterizos estaban menos vigilados[72]. Avisa de la llegada a la isla de siete chimarrotes a pedir ayuda, a los que los venecianos dieron dos barriles de pólvora. Un bey de nombre Beico había llegado de Constantinopla a la región y había confiscado todo el cereal y puesto en orden tres piezas de artillería en La Valona. Ante el cariz que tomaba la situación, por miedo a viajar con el patriarca a Acrida, con permiso de éste Stanilas pasó a Roma para que el papa le diese un nuevo destino. Simón recuerda que había dejado su puesto en el patriarcado de Constantinopla por el servicio de la Iglesia y que no podía regresar sin gran peligro de su vida, tanto por parte de los ortodoxos como de los turcos. Su familia, además, había tenido que huir y asentarse en Mesina[73]. Atanasio, por su parte, con cartas del 19 y 20 de noviembre a la PF[74] y al papa[75] anuncia su propósito de regresar a Acrida, de donde le exhortan a volver y asumir de nuevo el gobierno de su Iglesia. Afirma que aún no ha recuperado los pontificales que los "cismáticos" habían quitado

---

70 Jačov (1992): doc. nº 471 [Corfú, 14 de octubre de 1662].

71 La *Relación de Arcadio Stanilas de 1685* (Korolevskij 1911: 466-468) afirma que los tres enemigos de la misión de Chimarra son los monjes de Atos que recorren la región pidiendo limosna, los obispos griegos de Chimarra y, en especial, los sacerdotes griegos y buena parte de la nobleza de Corfú, cuyas autoridades «per governo politico favoriscono piuttosto li greci corfiotti scismatici che il catholico loro pastore».

72 En agosto de 1662, estando Atanasio aún en el Epiro, su sucesor Ignacio de Vodená renunció a la sede de Acrida para hacerse cargo de la Iglesia de Quíos. Los cristianos de la provincia llamaron de nuevo a Atanasio para que se pusiera al frente de ella. Cf. Laurent (1945): 18.

73 Jačov (1992): doc. nº 477.

74 Laurent (1945): doc. nº 14 (traducción latina).

75 Laurent (1945): doc. nº 15 (original griego). La traducción latina está en APF SOCG 299 f. 241r.

a Láscaris con la ayuda de algunos católicos, los primeros, por odio a su predicación, y los segundos, en pago por los castigos que les había impuesto. En ambas cartas Atanasio se deshace en alabanzas de Simón, cuya labor misional le había causado la pérdida de su patria y de su arzobispado. A Onofrio Constantini, por el contrario, le reprocha su colaboración con los enemigos que se habían quedado con los pontificales. Una vez más reitera su deseo de pasar a Roma a saludar al papa tras dejar en orden los asuntos de su provincia.

Las acusaciones de Atanasio contra Constantini se repiten el 11 de diciembre. Le culpa de indiferencia ante la retención de los pontificales por Cocas y de ser el culpable de los problemas de Láscaris, por enemistad personal. Atanasio comunica el nombramiento que ha hecho de Stanilas como obispo de Spatia y Musaquia y la licencia que le ha dado para viajar a Roma, todo ello en contra del parecer de Láscaris, que le había advertido que antes de consagrarlo debía esperar el permiso de la PF[76]. Borgia y Sciambra, por el contrario, culpan a Láscaris del nombramiento irregular de Stanilas. Borgia cree que se produjo a sugerencia de Simón y descarga a Stanilas de toda responsabilidad por haberlo aceptado, por su inexperiencia juvenil[77]. Sciambra cree que esta consagración sin el visto bueno previo de Roma habría incrementado la desconfianza de la PF hacia Simón, y como prueba de su responsabilidad aduce una carta de Stanilas del 18 de diciembre en la que dice haber aceptado el nombramiento para obedecer las órdenes de Láscaris y movido por las palabras de Atanasio, que había destacado su utilidad[78]. Ahora bien, en su carta del 4 de octubre Stanilas ya había comunicado su consagración sin aludir a una posible invalidez ni considerar necesario justificar la actuación de Atanasio. Es posible, pues, que los escrúpulos de irregularidad afloraran en los tres protagonistas — Atanasio, Simón, Stanilas — tras recibir alguna carta de la PF recriminándoles su proceder.

A mediados de diciembre Atanasio salió de Corfú hacia Acrida. Por cartas de Láscaris sabemos que en la isla habían tenido que hacer frente a la oposición del arcipreste y la comunidad griega, que los tachaban de apóstatas y papistas. Para deshacerse de ellos, habían presentado al proveedor general y a los síndicos un borrador de orden que les daba un plazo de vein-

---

[76] Laurent (1945): doc. nº 16 (original griego) y p. 18; Jačov (1992): doc. nº 479 (traducción latina).

[77] Borgia (1935): 83-86. La carta de la PF a Stanilas del 4 de noviembre de 1662 que publica no contiene ningún reproche hacia Láscaris. En ella la PF simplemente manifiesta su sorpresa por la prisa con que Stanilas había sido consagrado, el anuncio de su viaje a Roma y, finalmente, las noticias de que él y Láscaris se habían visto obligados a abandonar la Chimarra.

[78] Sciambra (1964): 145; Borgia (1935): 87.

ticuatro horas para abandonar la isla, alegando que no estaba permitida la estancia de un obispo griego en la isla, pero el proveedor no había querido firmarla. Fracasado este intento, quisieron meterlos en la cárcel por medio de un falso testigo, pero también esto falló. Simón, por su parte, demostró que sus enemigos se habían apoderado de los pontificales de Atanasio y pidió su devolución, pero el proveedor no quiso mediar en un asunto que consideraba ajeno a los intereses de la Serenísima y que podía poner en peligro la paz social. Simón se hace eco de los preparativos turcos contra Corfú y de la orden dada por el sultán a todos los beys de Rumelia para que tengan listas sus fuerzas. Informa de que los chimarrotes habían tenido que pagar al bey Beico medio real por casa para que respetara sus bienes[79].

En enero de 1663 Láscaris aún está en Corfú. El 2 de ese mes anuncia a la PF la llegada de Constantinopla a la isla de unos comerciantes con una excomunión del patriarca para llevar a Chimarra, sin duda la anunciada por Calinico de Yánina en la suya de junio de 1662. Dice que ha logrado impedir que sea llevada y que enviará copia de la misma cuando interrogue a sus portadores. Reitera el disgusto de Atanasio con los corfiotas, que ni siquiera habían querido saludarlo por su unión con Roma, mientras que los franciscanos y agustinos lo habían tratado con respeto. Confiesa sus dudas sobre la consagración de Stanilas, pero dice que en su momento se las calló para no contrariar a Atanasio, que lo quería para su provincia y contaba con obtener la dispensa papal. La parte final de la carta contiene información reveladora sobre el verdadero origen de los problemas de Láscaris. Al parecer Cocas se había enemistado con él porque no había querido conceder dispensa al matrimonio de su hijo, inválido canónicamente. No era un caso aislado, sino que en total había en la región doscientas casas privadas de sacramentos por este motivo, en cumplimiento de las instrucciones de la PF. Los afectados hicieron causa común con los ortodoxos y su obispo Serafín que, según afirma, les había prometido la dispensa que Láscaris les negaba. Al hilo de ello hace una serie de consideraciones sobre la difícil situación en la que ejercen su ministerio los obispos de levante: mientras que en Italia la rebeldía y desobediencia de los fieles son impensables, en territorio del Imperio Otomano no sólo tienen que enfrentarse a los ortodoxos, sino incluso a los propios católicos, que escriben a la PF y a los tribunales eclesiásticos en su contra. Así, si los prelados, siguiendo las instrucciones de la PF, predican contra los griegos y corrigen y sancionan los abusos, son sometidos a proceso en Roma, y si se callan, también sufren proceso, por lo que no saben qué hacer[80]. En carta del 30 de enero,

---

[79] Cartas al secretario y a los cardenales de la PF, cf. Jačov (1992): docs. n°s 480-481 [20 de diciembre de 1662].

[80] Jačov (1992): doc. nº 482. Para casos semejantes de enfrentamiento de los fieles católi-

aún desde Corfú, Láscaris reitera sus argumentos: la persecución de los "cismáticos", los preparativos de los turcos y la necesidad de acompañar a Atanasio, que quería regresar a su provincia por otra vía, le habían obligado a dejar Chimarra y pasar a Corfú. Insiste en que no había podido oponerse a la ordenación de Stanilas porque el patriarca y los habitantes de la región la querían sin más dilación. Expresa su disposición a quedarse en Corfú cumpliendo las órdenes de la PF, pero alerta sobre la malicia de sus habitantes. Finalmente informa de la inutilidad de sus gestiones para recuperar los ornamentos de Atanasio[81].

4. *Regreso a Italia*

A finales de marzo de 1663 Láscaris está en Lecce, como testimonian las suscripciones de las copias de cartas que remitió a la PF en su defensa (docs. n[os] 8 y 9). El 9 de abril escribió al secretario de la PF informándole de la enemistad que le profesaba el nuevo patriarca ecuménico Dionisio III Bardalís (1662-1665), anterior arzobispo de Larisa (1652-1662)[82]. Y mientras Simón reunía documentos y cartas para su defensa, sus enemigos comenzaron a enviar escritos contra él. Con carta del 15 de abril de 1663 Constantini intenta abrir una brecha entre Láscaris y Atanasio: según dice, los problemas de éste con los turcos habían comenzado cuando pasó a Chimarra a entrevistarse con el "español", nombre con el que Láscaris era designado por sus enemigos. Lo acusa de haber empeñado los pontificales, pero no da detalles del asunto. Habría podido entregárselos a Atanasio desde el principio, pero no lo hizo, sin que Constantini precise la causa[83]. Por el resumen de otra carta suya incluido en un acta de la Congregación General de la PF del 10 de abril sabemos que se había acusado a Láscaris también de pecado carnal, que finalmente resultó ser invención de Spiros Cocas. Por todo ello Constantini pedía que fuera llamado a Roma, para evitar las calumnias de sus enemigos[84]. Con ambas cartas Onofrio quiso exculpar a Atanasio de lo sucedido y hacer recaer en Láscaris toda la culpa, así como evitar su vuelta a la región, aduciendo para ello un bien superior como la evitación del escándalo.

Apoya la acusación de Constantini una carta de los habitantes de Dri-

---

cos con sus obispos por cuestiones de disciplina eclesial, cf. Floristán (1999): 73-74 (Naxos), 74-78 (Siros), 82-87 (Quíos).

[81] APF SOCG 300 fs. 302-303.

[82] Jačov (1992): doc. nº 487. Es probable que fuera él el firmante de la excomunión de Simón.

[83] Jačov (1992): doc. nº 488.

[84] Borgia (1935): 96-97.

mades del 31 de mayo de 1663 (doc. nº 12). En ella, tras ofrecer al papa sus servicios militares, pasan a desgranar los cargos contra Láscaris. En el terreno espiritual, dicen, su actuación les había causado un gran perjuicio, empujando al abismo a quienes se mostraban vacilantes, en alusión probable a las penas impuestas a quienes estaban en situación canónica irregular. Por noticias procedentes de otras comunidades católicas del Imperio Otomano sabemos que las irregularidades en este campo eran múltiples: matrimonios mixtos, segundas nupcias en vida del cónyuge, matrimonios en grado cercano de consanguinidad, etc. Dicen los drimadiotes que al principio habían escuchado a Láscaris como al mismo Dios. Más tarde, cuando incurrió en comportamientos inaceptables, se enfadaron con él, hasta el punto de considerarlo un Judas. Piden el envío de una persona que estudie sus quejas y se muestran dispuestos a aceptar el castigo si se demuestra que son ellos los culpables. En el asunto de los pontificales coinciden con la versión de Constantini: habría sido el propio Simón quien los había empeñado dos años antes por un valor de sesenta reales, que a un interés anual del 20% se habrían convertido en noventa. Le acusan también de adulterio y otros pecados carnales, así como de soberbia, vanidad y otros escándalos, como homicidios y venta de objetos de culto. A la firma de los drimadiotes se añadió con posterioridad la de la villa de Palasa (Παλάσα / Palasë), vecina de Drimades por el norte.

De las acusaciones de Constantini y los drimadiotes sólo una parece tener cierto fundamento, la del empeño de los pontificales, a juzgar por los datos concretos que dan de ella. Ya hemos visto cómo éstos habían quedado en manos de Cocas en prenda de un préstamo de sesenta ducados que había hecho a Láscaris: éste afirma que lo había devuelto, pero al parecer Cocas pedía más. Según dicen los drimadiotes, el préstamo habría quedado registrado en los libros de procesos de la cancillería de Corfú. Otras acusaciones, como las de daños espirituales o pecados carnales, eran más imprecisas y quedaban al dictamen del juez que se pedía a Roma, además de que la segunda resultó ser falsa. En todo caso, los tres documentos de abril-mayo de 1663 demuestran que el enfrentamiento entre Láscaris y Constantini se manifestó en toda su aspereza tras la partida del primero. Ya he señalado que ambos tenían una visión diferente de la misión que les había llevado a la región: Constantini, al parecer no del todo satisfecho con su destino, se centró en la labor evangelizadora y docente, mientras Láscaris practicaba una política de altos vuelos en los terrenos espiritual y temporal. Pese a las amonestaciones recibidas de la PF, Simón no había enmendado su actitud y había seguido conduciéndose con entera libertad, por lo que su persona había resultado menos apta para los fines que perseguía la PF. Éstos fueron, precisamente, los motivos que al final llevaron a

ésta a eximirlo de su labor en Chimarra con decreto del 3 de julio de 1663[85]. Borgia y Sciambra atribuyen su relevo al escándalo de los pontificales y a la actividad secreta en favor de los españoles[86]. Sobre el primero, Sciambra se hace eco de las noticias del empeño y repasa los testimonios de la enemistad existente entre Atanasio y Láscaris, de un lado, y Constantini, del otro. Esta enemistad se prolongó durante años, como lo demuestra una carta de 1676 en la que, ya como obispo encargado de las ordenaciones de rito griego en Italia, Constantini acusó a Láscaris de haber hecho una ordenación a pesar de tenerlo expresamente prohibido. Por lo que respecta a las actividades de espionaje, Sciambra menciona una carta de Stanilas en la que habla de los planes de Simón de poner la Chimarra en manos de los españoles y dice haber visto en su poder muchas cartas del virrey de Nápoles. Esta misma sospecha habría recaído también sobre Atanasio, por haber acudido a su encuentro. En su opinión, la asignación a Láscaris de la iglesia principal de Palermo y de otras abadías de Sicilia se habría producido en recompensa por sus servicios[87].

Los ataques contra Simón no acabaron con su relevo de la misión. El 8 de octubre de 1663 los habitantes de Drimades y Palasa envían al papa una carta de agradecimiento por los favores recibidos que aprovechan para formular nuevas quejas contra él (doc. nº 13). Lo acusan de haber destruido los progresos que habían hecho en la Unión, de tal forma que ya no tienen palabras para contestar a las injurias y burlas que reciben de sus enemigos. Al ser este documento un escrito de agradecimiento, no detallan los daños recibidos que, según dicen, ya han contado al obispo de Lecce[88]. Piden de nuevo el envío de un examinador y anuncian el viaje a Roma de Constantini, cuya constancia alaban en todo, en especial en su labor pastoral. Parece, sin embargo, que tropezaba con la oposición del obispo del lugar, por lo que se manifiestan incapaces de retenerlo. El enfrentamiento entre Constantini y el obispo de Chimarra es también mencionado en una carta de Stanilas a la PF del 28 de agosto de 1663. En ella afirma que aquél ha sido excomulgado por el obispo a instigación de los sacerdotes, que no le han permitido predicar el día de la Asunción. Stanilas, por el contrario, había sido llamado de diversos lugares y había destinado a Crisafidas a Balano, aldea cercana a Drimades[89]. Con todo, parece que Constantini permaneció en Drimades hasta finales de 1663 o comienzos de 1664. En una carta suya

[85] Borgia (1935): 77-79; Sciambra (1964): 147.

[86] Borgia (1935): 89-90; Sciambra (1964): 147-152.

[87] Los datos conocidos sobre los servicios de Láscaris a la corona española y las recompensas recibidas por ellos los he recogido en Floristán (2013).

[88] Probablemente se refieren a la carta del 31 de mayo, cf. doc. nº 11.

[89] APF SOCG 299 fs. 267-268.

del 30 de junio de 1664 a la PF afirma haber estado más de tres años en la misión (1661-1663), que finalmente había abandonado al igual que otros compañeros antes que él (en referencia a Láscaris). En la carta pide una ayuda por los gastos habidos en el viaje de vuelta y un empleo en la PF o, en caso contrario, una carta de recomendación para el arzobispo de Palermo, para emplearse al servicio de los griegos de la ciudad. En un principio la PF se inclinó por la segunda opción, pero más tarde decidió emplearlo para la ordenación de los sacerdotes de rito griego en Italia (cf. *infra*)[90].

Meses después, el 29 de marzo de 1664, Nina Cristóforo Bizilis escribe una nueva carta al papa en nombre de la aldea de Drimades, que firman Arcadio Stanilas y Juan Crisafidas[91] (doc. nº 14). Los turcos habían vuelto a atacar la región en los meses iniciales del año conducidos por el beylerbey Mehmed Pachá, que saqueó y arruinó las iglesias y causó graves daños. Los chimarrotes pudieron rechazarlo y obligarlo a retirarse a Delvino, pero tenían noticias de que se preparaba un nuevo ataque con más hombres y artillería. Bizilis ofrece de nuevo al papa sus servicios como mercenario, que servirían para estrechar sus vínculos con la Iglesia de Roma. Una de las víctimas del ataque turco fue el propio patriarca Atanasio, que cayó prisionero y tuvo que pagar 1.500 reales de rescate. Así lo cuentan dos cartas de los chimarrotes a la PF del 19 y 27 de mayo (docs. nos 15 y 16). Tras su puesta en libertad Atanasio se refugió en Drimades, donde residía Stanilas después de su vuelta de Italia, pensando que allí encontraría los pontificales. Dicen los chimarrotes que todos los problemas de Atanasio habían nacido de su correspondencia con Roma y piden por ello para él una ayuda económica y el envío de los pontificales. Parecido es el contenido de una carta de Stanilas del 30 de mayo[92] y de otras tres de Atanasio, las dos primeras fechadas en la Chimara el 30 de mayo[93] y 5 de junio[94], y la tercera en Drimades el 8 de junio[95].

Desde Lecce, adonde había viajado para recibir instrucciones de la PF, Crisafidas escribió a Roma una carta que nos da más detalles sobre el asunto de los pontificales. Éstos habían sido desempeñados a comienzos de

---

[90] APF SOCG 299 fs. 353-354.

[91] Sobre Crisafidas, cf. Τσιρπανλής (1980): nº 489. Viajó a la Chimarra con Stanilas en mayo de 1663, cuando éste regresó de Roma, y abrió escuela en la aldea de Palasa, cf. Borgia (1935): 92-94.

[92] Jačov (1992): doc. nº 524.

[93] Laurent (1945): doc. nº 17 (original griego) y pp. 18-19; Jačov (1992): doc. nº 525 (traducción italiana).

[94] Laurent (1945): doc. nº 18 (original griego); Jačov (1992): doc. nº 526 (traducción italiana).

[95] Laurent (1945): doc. nº 19 (original griego) y pp. 19-20; Jačov (1992): doc. nº 527 (traducción italiana).

1664, como leemos en una carta del arzobispo de Corfú a la PF del 1 de enero de ese año[96]. Dice Crisafidas en su carta que los habían recuperado Stanilas y Constantini al precio de ochenta y cinco ducados, y que luego habían escrito a Atanasio para comunicárselo. Éste viajó a Drimades a recogerlos, pero no los halló, porque para mayor seguridad los habían dejado en manos del arzobispo de Corfú, que a su vez los había enviado a Lecce, de donde habían sido remitidos a Roma reclamados por la PF. Al no encontrarlos en Drimades como esperaba, Atanasio se sintió confundido y mostró a los misioneros su deseo de pasar a Roma para acabar allí sus días: temía, en efecto, que esta segunda venida suya a Chimarra levantara de nuevo las sospechas de los turcos sobre la verdadera intención de sus movimientos. Finalmente Stanilas lo convenció de que no hiciera el viaje y entre los dos persuadieron a Crisafidas para que cruzara a Lecce a intentar recuperar el regalo. Crisafidas aprovecha la misiva para hacer una serie de consideraciones negativas sobre la labor misional en Chimarra, en la misma línea que las de Stanilas de octubre de 1662 (cf. *supra*). Cree que el envío de misioneros foráneos es un gasto inútil y que el único medio para la extensión de la Iglesia en la región es la instrucción de sus habitantes. El misionero no puede penetrar hacia el interior sin correr el riesgo de ser considerado espía, como le ha pasado a Atanasio. Además, en caso de caer en manos de los turcos, ni el pago de grandes sumas de dinero bastaba para ponerlos en libertad, porque se había extendido la voz de que eran hombres del papa. Los misioneros nativos, por el contrario, podrían penetrar con mucha más facilidad. Dice Crisafidas que los chimarrotes estaban desalentados por las promesas incumplidas que Láscaris les había hecho en sus dos estancias (monasterios, campanas, ornamentos, etc.), y, viendo las estrecheces en que vivían los misioneros, pensaban que habían ido a sacarles dinero y alimentos. Además, cuando los chimarrotes pasaban a Corfú, los griegos de la isla, con su arcipreste a la cabeza, les convencían de que los misioneros les harían latinos y luteranos, y pone el ejemplo de un sacerdote que, al volver a Chimarra de un viaje a Corfú, le había preguntado si era cristiano católico o latino papista, como le habían dicho en la isla. En un arranque de sinceridad Crisafidas confiesa que todos los esfuerzos de los misioneros resultan baldíos, porque son conocidos y combatidos por todos. Además, está el peligro de los turcos: antes de que él llegara al Epiro, Huseín Bajá había atacado Ducates (Δουκάτες / Dukat); luego, el beylerbey Mehmed había asediado la fortaleza de Chimarra, y últimamente el gobernador de La Valona había arrasado Vranista (Βράνιστα / Vranisht).

[96] APF SOCG 301 f. 309.

El panorama, en definitiva, no podía ser más sombrío para el futuro de la estación misional[97].

Con el paso del tiempo la memoria de Láscaris se desvanece de la correspondencia del Epiro. El 15 de marzo de 1665 Atanasio agradece a los cardenales de la PF las cartas que le han enviado a él, a Stanilas y a la provincia de Chimarra, y pide ayuda para conseguir los pontificales, que aún no había recuperado. Por entonces ya llevaba un año en Drimades después de su captura y puesta en libertad, sin que los turcos hubieran sospechado de él[98]. Parece que la PF le había anunciado el envío de los pontificales, como leemos en una carta de los chimarrotes del 16 de marzo (doc. nº 17). En ella piden que Atanasio sea enviado a Acrida, por los gastos que su estancia en Drimades ocasionaba a Stanilas, y aprovechan la ocasión para atacar una vez más a Láscaris. Dicen que su venida había revuelto toda Albania y había estado en el origen del ataque turco de 1664, que había terminado con la quema del castillo de Chimarra y de sus iglesias. Comparan a Láscaris con otros misioneros que habían pasado por la región o aún residían en ella: Neófito Ródino[99] había estado con ellos ocho años y se había ganado su estima por sus obras santas; Constantini había sido bueno en sus acciones y veraz en sus palabras; Stanilas, finalmente, no había tenido ningún pleito en los cinco años que llevaba con ellos, sólo se había dedicado a cuestiones pastorales y había estado a su lado durante el ataque turco del año anterior. Dos meses después, el 16 de mayo, Atanasio recuerda una vez más a la PF que ya lleva un año en Drimades y pide el envío de los pontificales para poder regresar a su provincia[100]. Al final fue Onofrio Constantini el encargado de llevárselos unos meses después cuando viajó a Chimarra por segunda vez para ser ordenado por él obispo de Dibra y Recca[101]. Tras los nombramientos irregulares de Láscaris y Stanilas para las sedes de Durazzo y Spatia-Musaquia, en esta ocasión la PF llevó la iniciativa[102]. La consagración debió de tener lugar poco antes del 28 de

---

[97] Jačov (1992): doc. nº 529 [21 de junio de 1664]. Cf. *Relación de Arcadio Stanilas de 1685* (Korolevskij 1911: 452-453).

[98] Laurent (1945): doc. nº 22 (original griego); Jačov (1992): doc. nº 549 (traducción italiana). Laurent fecha la carta en 1666. En el original griego sólo se leen las tres primeras cifras del año, la última está cortada por rotura del papel. El contenido — la mención de un año de estancia en la Chimarra — se ajusta mejor al año 1665, fecha que se lee con claridad en la traducción.

[99] Cf. Borgia (1935): 39-56; Τσιρπανλής (1980): nº 230, pp. 400-403.

[100] Laurent (1945): doc. nº 20 (original griego) y p. 20; Jačov (1992): doc. nº 556 (traducción italiana).

[101] Δευρῶν καὶ Ῥέκκας (Debar).

[102] Borgia (1935: 104-105) edita el decreto de la PF de propuesta de nombramiento, del 18 de mayo de 1665, y la carta de la PF a Atanasio, del 13 de junio, en la que le comunica su resolución y le pide que lo ordene. Cf. *Relación de Arcadio Stanilas de 1685* (Korolevskij 1911: 454).

noviembre, fecha de una carta de Atanasio en la que anuncia el regreso de Constantini a Roma ya como obispo y con el título de vicario patriarcal, el mismo que tres años antes, en septiembre de 1662, había dado a Láscaris. En su carta se lamenta de que éste se hubiera quedado con la bula de oro que el papa le había enviado, que le habría gustado guardar como testimonio de su unión con Roma. Se trata de la primera y única queja, que yo conozca, que Atanasio hace de Láscaris[103].

La larga estancia de Atanasio en Drimades y los cincuenta ducados que Stanilas le dio para sus gastos dejaron a éste en una apurada situación económica. Así lo afirman los chimarrotes en una carta del 28 de marzo de 1666 (doc. nº 18), en la que piden a la PF ayuda para él. Stanilas llevaba ya dos años y medio sin recibir su paga, mientras que Láscaris la había cobrado puntualmente durante su estancia, e incluso con antelación. Dicen que su pobreza les impide ayudar a los misioneros, y si no lo hace la PF lo antes posible, morirán de hambre, en especial Stanilas por los gastos habidos durante la estancia de Atanasio en su casa.

5. *Epílogo*

Tras su relevo de la misión en julio de 1663, después de varios intentos fallidos de justificar su conducta ante la PF en la segunda mitad de ese año, ante la negativa reiterada de ésta a escuchar sus razones Láscaris pasó en 1664 al servicio de España. A partir de ese momento se documentan dos estancias suyas en la corte de Madrid y la concesión por los reyes Felipe IV y Carlos II de diversas prebendas, así como su establecimiento en Sicilia desde 1675 hasta su muerte en 1688-89[104]. Por lo que respecta a Atanasio, entre 1665 y 1669 no tenemos noticias de él. Por carta del 12 de marzo de ese último año sabemos que por miedo de los turcos se había refugiado en Corfú, en donde había sido acogido por un hombre piadoso que le había pedido una carta de recomendación de su hijo Nicolás para la PF, quizás para solicitar el ingreso en el Colegio Griego o en el Colegio Urbano *de Propaganda Fide*[105]. Poco después Atanasio pudo realizar su ansiado proyecto de viajar a Roma, en donde está documentada su presencia en mayo de ese año. Se alojó en el Colegio Griego y se le asignó una pensión de siete escudos y medio mensuales, que en agosto se le aumentaron a diez. En diciembre se le dieron dos vestidos que había pedido. Por fin, en 1670 fue

---

[103] Laurent (1945): doc. nº 21 (original griego) y p. 20; Jačov (1992): doc. nº 576 (traducción italiana). Tras su ordenación, Constantini regresó a Roma, en donde actuó como obispo ordenante del clero de rito griego de Italia hasta su muerte en 1717, cf. Borgia (1935): 106-109.

[104] Cf. Floristán (2013).

[105] Lavagnini (1963): 51-52 (original griego); Jačov (1992): doc. nº 635 (traducción latina).

recibido en audiencia por el papa[106] y ese mismo año la PF le dio un viático de 50 escudos para regresar a su provincia[107]. Parece, con todo, que su vuelta a Acrida no fue inmediata. En 1671 lo encontramos en Sicilia. El 6 de octubre de ese año escribió desde Mezzojuso una carta en italiano, firmada en griego, al cardenal prefecto de la PF, Angelo Paluzzi degli Albertoni, en la que le agradece el envío de veintiocho escudos para su mantenimiento, habla de unos dolores articulares que le impiden continuar su viaje, dice que espera la licencia para poder conferir las órdenes sagradas y solicita respuesta a la petición que ha hecho de ingreso en el Colegio Griego para el hijo de su médico[108]. A partir de ese momento perdemos su pista. Ignoramos si finalmente regresó a Acrida o se estableció y murió en Sicilia.

---

[106] Ya no se trataba de Alejandro VII, con el que había mantenido toda su correspondencia, sino de Clemente X (1670-1676), que había llegado al trono de san Pedro tras el breve pontificado de Clemente IX (1667-1669).

[107] Laurent (1945): 22-23.

[108] Borgia (1942): 30-31; Lavagnini (1963): 48-49.

BIBLIOGRAFÍA

Borgia, N. (1935, 1942), *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria, secoli XVI-XVIII*, (I) Roma: Istituto per l'Europa Orientale; (II) Roma: Reale Accademia d'Italia [= *Studi albanesi* 2 (1932) 147-180; 3-4 (1933-34) 164-210; 5-6 (1935-36), 61-168].

Eubel, C. - Gauchat, P. - Ritzler, R. - Sefrin, P., *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi* sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series e documentis tabularii praesertim vaticani collecta, digesta, edita; vol. IV: a pontificatu Clementis PP. VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri PP. VII (1667), per Patritium Gauchat, Monasterii 1935; vol. V: a pontificatu Clementis PP. IX (1667) usque ad pontificatum Benedicti PP. XIII (1730), per Remigium Ritzler et Pirminum Sefrin, Patavii 1952.

Floristán, J. M. (1990-91, 1992), «Los contactos de la Chimarra con el reino de Nápoles durante el s. XVI y comienzos del s. XVII», (I) *Erytheia* 11-12, 105-139; (II) *Erytheia* 13, 53-87.

—— (1999), «Conflictos religiosos en las islas griegas a la luz de documentos vaticanos (ss. XVI-XVII)», *OCP* 65, 53-105.

—— (2006), «Profesión de fe de Cosme Maurudes, obispo de Citio (Chipre) [1674]», *OCP* 72, 349-381.

—— (2013), «Simón Láscaris, arzobispo de Durazzo: sus servicios a la corona de España», *Erytheia* 34, 161-206.

Gelzer, H. (1902), *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Abhand. der phil.-hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Band XX.V, Leipzig: B. G. Teubner.

Hofmann, G. (1931), «Byzantinische Bischöfe und Rom. Kleine Hinweise auf Quellenschriften des XVII. Jahrhunderts», *OC* 22, 132-154.

Jačov, M. (1992), *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, 2 vols., Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana [ST 352-353].

Korolevskij, C. (1911, 1912, 1913), «La missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei secoli XVI-XVIII», *Bessarione* 15, 440-483; 16, 181-199; 17, 170-197 [tirada aparte: *Documenti inediti per servire alla storia delle Chiese italo-greche*, 3 vols., Roma: M. Bretschneider 1911-1913].

Laurent, V. (1945), «Le patriarche d'Ochrida Athanase II et l'Église romaine. Notes et documents», *Balcania* 8, 3-65.

Lavagnini, B. (1963), «Monaci cretesi a Mezzojuso, il patriarca Atanasio II e la sede di Ochrida», *Κρητικά Χρονικά* 15-16, 45-58.

Legrand, E. (1894-1903), *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, Paris: A. Picard et fils.

Sciambra, M. (1963, 1964), «Clero di rito greco che ha servito la comunità greco-albanese di Palermo» (I), *BBGG* 17, 3-28, 99-146; (II), *BBGG* 18, 3-35, 113-176.

Sommervogel, C. (1890-1932), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition, Bruxelles: O. Schepens-Paris: A. Picard.

Τσιρπανλής, Ζ. Ν. (1980), *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν.

—— (2006), *Ο κυπριακός Ελληνισμός της διασποράς και οι σχέσεις Κύπρου-Βατικανού (1571-1878)*, Θεσσαλονίκη: Εκδ. οικος Αντ. Σταμούλη.

DOCUMENTOS*

1. APF SOCG 301 f. 236v

Cartas dimisorias de Simón Láscaris — Boscópolis, 30 de noviembre de 1659

Vacante la sede de Durazzo por renuncia de Daniel, es elegido Simón Láscaris con los votos de Gregorio, metropolita de Selásforo y Coritsa, y Partenio, obispo de Sisanio. Es nombrado metropolita de Durazzo, Dalmacia y toda Iliria, con libertad para ejercer todas sus prerrogativas — llevar la mitra, consagrar subdiáconos, diáconos y sacerdotes, y demas funciones de un obispo —.

Litterae dimissoriales Simeonis metropolitae Dyrrachii |

Athanasius miseratione divina archiepiscopus Primae Justinianae et | patriarcha Achridenus, Serviae, Bulgariae, Albaniae, secundae Macedo|niae, Ponti Occidentalis et reliquorum patriarcharum.|

Cum dominus et Deus et salvator noster Jesus Christus resurrexisset e mortuis, dicit primo et | exarcho apostolorum Petro: «pasce oves meas, pasce agnos meos»[109], et per ipsum omnibus qui | subsecuti sunt pastoribus et magistris parem concredidit curam pascendi omnes Christi sanctas | ecclesias ubicunque locorum sunt, uti illi commendavit, ut magnus ait Basilius[110]. quare et mediocri|tas nostra, quae clavum sanctae Christi ecclesiae catholicae Achridenae tenet et intemeratum semper | illius studet, cum cathedra sanctae metropolitanae ecclesiae Dyrrachii Dalmatorum et universae | Illyridis sine praeside et pastore remanserit, dum qui illi praeerat dominus Daniel magnum et | angelicum habitum tranquillitatis desiderans induit et populus absque pastore derelictus est, multum esset | sol⟨l⟩icita de inveniendo homine qui illius curam spiritualem susciperet, suffragiis latis, ut | sacrae leges praecipiunt, dignum invenit esse sanctissimum hieromonachum dominum Simeonem,| virtutibus et bonis moribus conspicuum, et prudentia, et inculpatae vitae ratione, et monachali | instituto cui se a puero subdiderat. ideoque ad praesulatus divinam dignitatem vocavimus et sic | canonico suffragio atque electione sanctissimorum praesulum et quam honorandorum in Spiritu Sancto | dilectorum fratrum et comministrorum, sanctissimi metropolitae sacrae metropolis Eleophori | et Coritiae domini Gregorii, et Deo amantissimi episcopi Sisenii d*omini* Parthenii,

* Signos: letras dudosas; ⟨adiciones⟩; {eliminaciones}; [texto escrito al margen o encima, o eliminado por el propio escriba]; las resoluciones de abreviaturas se notan con *letra cursiva*. Regularizo la ortografía y la puntuación de los textos.

[109] J 21.15-17.

[110] Basil., *Constitutiones asceticae*, *PG* 31, p. 1409, l.5ss.

hunc in metropoli|tam sanctissimae ecclesiae Dyrrachii et Dalmatorum et universae Illyridis promovimus invocatione | et gratia sanctissimi et vitae principis Spiritus. debet itaque hic idem sanctissimus metropolita | dominus Simeon pascere rationabiles oves Christi et vigilare et sol⟨l⟩icitus esse de salute eorum,| ut divinus ait apostolus, tanquam rationem red⟨d⟩iturus est Deo [*erasum*: et creare et signare et diaconos | et subdiaconos, et ad dignitatem sacerdotis promovere] et exercere omnia praesulatus mu|nia absque ullo impedimento, gestans mitram et sacrum in sacris et divinis mystagogiis in gloriam | Domini Nostri Iesu Christi, et creare et signare subdiaconos et diaconos et ad dignitatem sacer|dotis promovere, divino templo consecrare et simpliciter quaecunq*ue* ad episcopum pertinent | facere, subditumque esse nostrae mediocritati. debent itaque omnes christiani, tum sacerdotes,| tum laici [*erasum*: illi] obedire praedicto sanctissimo metropolitae sanctissimae metropolis Dyrrachii et | Dalmatorum domino Simeoni, hypertimo et exarcho universae Illyridis, fratri et commini|stro nostrae mediocritatis, cui datum est scriptum in a Deo custodita Boscopoli diocesi metro|polis Eleophori et Coritii anno 1659 salutari, mensis Novembris die 30, indict*ione* octava.|

Athanasius miseratione divina archiepiscopus Achridenus, Serviae, Bulgariae, Albanitiae,| secundae Macedoniae, Ponti Dytici et reliquorum patriarcharum.|

2. APF SOCG 299 fs. 100r/v + 101v

Carta de los chimarrotes a Alejandro VII — Chimarra, 6 de agosto de 1660

Envío a Roma de Spiros Cocas y Nagii Cesare a pedir al papa la confirmación de Simón como metropolita y gobernador de Chimarra, y a ofrecerle su obediencia espiritual y sus servicios. Dos años antes se habían entregado en cuerpo y alma a Simón, que les había llevado al redil de la Iglesia universal y a la obediencia del papa. Desde que recuperaron su libertad a comienzos de la guerra de Candía (1645), no habían tenido gobierno hasta su elección. Resaltan la coincidencia de los nombres del papa y de Alejandro Magno, que fue señor de su territorio, y piden protección contra los turcos, con los que han peleado sin ayuda de otros cristianos.

f. 100r. Beatissi*mo* p*adr*e e p*rinci*pe degl'apostoli | Alessandro settimo, noi habitanti nella | diocese di Cimarra insino a terra | facciamo riverenza alla somma di|gnità di V*ostra* B*eatitud*ine.|

Grande humiliat*ione* mandiamo alli santi tuoi piedi noi, humili tuoi servi,| capitano Spiro Coca e Nagii Cesare, e preghiamo e supplichiamo |

V*ostra* B*eatitud*ine che riceva la suggettione delle disperse pecore tue, le | quali con la voce del fidele tuo pastore Simeone di Durazzo e di | Dalmati metropolita siamo instrutte nella commune mandra della | Cattolica et Apo*stoli*ca Chiesa e nell'obedienza di V*ostra* B*eatitud*ine, e li diamo | non solo questa, ma ancora il corporale servitio in ogni tempo che | la S*an*ta M*ad*re Chiesa n*ost*ra Cattolica ci chiamarà.|

Sono due anni, Beat*issi*mo P*adr*e, che noi siamo dati nelle mano del detto metro|polita con l'anima e col corpo, poiché tanto tempo non habbiamo ha|vuto governo dopo che siamo liberati dall'impii, se non quando di|chiarò tutto il popolo il sudetto metropolita e patrone del n*ost*ro luogo.| ma poiché essendo ignoranti non sappiamo governarci, e p*er* questo pre|ghiamo V*ostra* B*eatitud*ine di confermarci le sopradette cose con una v*ostr*a *lett*era,| perché con questo noi ci salvaremo con l'anima e col corpo.|

Speramo p*er* sempre la protettione di V*ostra* B*eatitud*ine, poiché questo luogo era | di Alessandro il Grande macedone: quale dunque lo puo proteggere ||[f. 100v] se non le benedittioni del nuovo Alessandro settimo? per questo V*ostra* B*eatitud*ine, come com|mune p*adr*e e maestro di tutti li christiani e pastore, stendi le tue sante | mani e copri le tue pecore, e non le lasciare a devorare dall'intelletuali e sen|sibili lupi, giaché con l'aiuto divino habbiamo contrastato con la generat*ion*e | degl'agareni senz'altro aiuto de christiani, e speriamo insino che vive | uno de n*ost*ri che non saremo sottomessi, sperando nelle v*ost*re sante oratio|ni e nella Vergine Maria e nel buon governo del tuo fedele vescovo | di Durazzo.|

In fine baciamo tutti li tuoi santi piedi, non ci privi della n*ost*ra supplicat*ion*e, e noi | sempre pregamo Dio per la salute di V*ostra* B*eatitud*ine per stabilimento e direttio|ne della Santa Apo*stoli*ca e Cattolica Chiesa, amen. anno 1660, li 6 d'agosto.|

Di V*ostra* B*eatitud*ine | servi humili.|

Il protonotario della Cimarra scrivo con commune consenso di tutto il | popolo, servo humile di V*ostra* B*eatitud*ine.|

Loco ✠ del sigillo.|

[f. 101v] [*a tergo*] Cimarra 6 agosto 1660.| Il popolo di Cimarra.| Lettera scritta da cimerresi a N*ostro* S*ignore*. Va la risposta.|

3. APF SOCG 300 fs. 173r/v + 172r

Carta anónima a Simón Láscaris — Corfú, ca. julio de 1661

Alabanzas de Atanasio Branás, portador de la carta, y de su hermano. No puede confiar a la pluma todo lo que tiene que decir, tan sólo unas pocas palabras. Pide a

Láscaris que no confíe en Giannopoulos y que sea cauto y vigilante en su comida. Se remite a lo que cuente Atanasio de palabra. No puede dar su nombre, pero afirma que son de la misma patria, que lleva 15 años casado en Corfú y que su oficio está en las casas de los señores. Pide a Láscaris que sólo confíe en el portador de la carta y que, si sabe italiano, le escriba en italiano, porque él no sabe griego. Se ofrece para cumplir lo que le ordene.

f. 173r † Πανιερώτατε ἀφέντη μητροπολίτη, τὴν ἁγιοσύνη⟨ν⟩ σου πολ⟨λ⟩ὰ προσκυνῶ. καὶ ἀπὸ μέρες | πολ⟨λ⟩ὲς ἠθέλησα νὰ σοῦ γράψω καὶ νὰ σ' ἀβιζάρω[111], μὰ δὲν ἀφιδαρευγούμου⟨ν⟩[112] οὐδενὸς ἀνθρώ|που. τώρα ἐπειδὴ καὶ ὁ Θεὸς μοῦ ἐφανέρωσε τὸ⟨ν⟩ κὺρ {γι}Ἀθανάση, ἀδελφὸς (*sic*) τοῦ κὺρ Βρανᾶ,| ὁποὺ καθολικὰ μοῦ εἶναι ἀδερφὸς καὶ πολ⟨λ⟩ὰ ἠγαπημένοι μου, ἔχοντας καὶ ὀπλέγα[113] | εἰς τὰ λόγου τῶνε, γιὰ νὰ εἶναι πολ⟨λ⟩ὰ καλοὶ φίλοι, θεόφοβοι καὶ καλοὶ χριστιανοί. καὶ | ἐπειδὴ ἐγνώρισα εἰς αὐτοὺς τὴ⟨ν⟩ μεγαλοτάτη⟨ν⟩ εὐλάβεια⟨ν⟩ καὶ ἀγάπη⟨ν⟩ καρδιακὴ⟨ν⟩ καὶ | περίσ⟨σ⟩ια⟨ν⟩ ἀποὺ τῆς βαστοῦνε, ἠθέλησα ν' ἀφιδαρευτῶ εἰς αὐτοὺς νὰ τῆς γράψω | τοῦτα τὰ λίγα λόγια, ἀγκαλὰ καὶ νὰ μὴ⟨ν⟩ μπορῶ ν' ἀφιδαρευτῶ τόσο τῆς πένας, δικὰ | μονάχας ὡσὰ⟨ν⟩ φρονιμώτατος νὰ γρικήσῃς πὼς τὴν παρακαλῶ γιὰ τὸ⟨ν⟩ Θεὸ⟨ν⟩ νὰ μὴν ἀφι|δαρεύ{ι}εται σὲ κ{ι}ανένα⟨ν⟩ μόδο⟨ν⟩ τὸ⟨ν⟩ Γιαν⟨ν⟩όπουλο⟨ν⟩, περὶ τὸ πλέας τοῦ παπᾶ καὶ | τῆς ἀδερφοσύνης του· καὶ ἰν παρτικολὰρ[114] πή⟨γ⟩αινε πολ⟨λ⟩ὰ ἀκόρτος[115] καὶ κάουτος[116] | εἰς τὸ φαΐ σου, γιατὶ πὲρ τζέρτο[117] ξεύρω πὼς εἶναι βέβαιο⟨ν⟩ καὶ ἡ {γι}ἀλήθεια ὅ τι σοῦ | θέλει συντύχει ἀπὸ στοματικῆς ὁ κὺρ {γι}Ἀθανάσης. καὶ τὸ μάκρος τῆς ζωῆ⟨ς⟩ της | εἰσὲ ὑγεία⟨ν⟩ μοῦ εἶναι μεγαλοτάτη χαρά. τὸ ὄνομα δὲν ἠμπορῶ νὰ | σοῦ τὸ γράψω, μὰ δικὰ πὼς μοῦ εἶσαι ἐδικός, γιὰ νὰ εἰμέστανε ἀπὸ μία⟨ν⟩ | πατρίδα, μὰ βρίσκομαι ἐδῶ εἶναι δεκαπέντε χρόνοι παντρεμένος,| καὶ ἡ προφεσιό[118] μου εἶναι εἰς τὶς κόρτες[119] τῶν ἀφεντάδω⟨ν⟩ καὶ κάθε πρᾶμα ξεύρω.| καὶ μόνε μὲ ὄμορφο τρόπο κομα⟨ν⟩τάριξέ[120] με, μὰ μὲ ἄλ⟨λ⟩ο⟨ν⟩ κ{ι}ανένα⟨ν⟩ μὴ | μοῦ στέλνῃς ὅ τι γράφει⟨ν⟩ ὁρίζεις παρὰ μὲ τὸ⟨ν⟩ παρόντα· γιὰ ἀγάπη⟨ν⟩ Θεοῦ | βλέπου καὶ φυλάου, καὶ ἐτοῦτο δικά, καὶ φτάνει γιὰ νὰ μοῦ γρικήσῃ τὸ | ρέστο[121]. ὄχι ἄλ⟨λ⟩ο, μόνε μὲ τὸ τέλο⟨ς⟩ τῆς φιλῶ τὸ ἅγιο⟨ν⟩ χ{ι}έρι, καὶ ἂν ἴσως | καὶ ξεύρῃ φράγγικα γράμ⟨μ⟩ατα, θέλει μου δώκει ἀβίζο[122] γιὰ νὰ τῆς | γράφω φράγγικα, γιατὶ ῥωμαίικα καθόλου

[111] it. *avvisare*
[112] it. *affidare*
[113] it. *obbligo*
[114] it. *in particolar*
[115] it. *accorto*
[116] it. *cauto*
[117] it. *per certo*
[118] it. *professione*
[119] it. *corte*
[120] it. *comandare*
[121] it. *resto*
[122] it. *avviso*

δὲν ἠξεύρω, καὶ ὅ τι ⟨μ⟩πορεῖ νὰ πε|θυμήσῃ εἰσὲ κάθε πρᾶμα, μόνε κομαντάδος ἂς εἶμαι ἀποὺ τὴν ἁγιοσύνη⟨ν⟩ σου,| καὶ θέλει ἰδεῖ⟨ν⟩ προντέζα[123] μεγαλοτάτη⟨ν⟩ εἰς τὴ⟨ν⟩ δούλεψή⟨ν⟩ ⟨τ⟩ζη. μαγάρι νὰ | ἤτονε βολετὸ νὰ εἴστεκε ἡ [γι]άγιοσύνη σου εἰς τὸ χωριὸ⟨ν⟩ τοῦ παρόντος, για|τὶ ἤθελα ἐρθεῖ⟨ν⟩ ἰν περσόνα[124] νὰ τὴ⟨ν⟩ προσκυνήσω καὶ νὰ τισκορ⟨ρ⟩έρομε⟨ν⟩[125] | ἀντάμα κάθε πρᾶμα καλύτερα καὶ πλέα κομοταμεντε[126].|

Io D. Onofrio Constantino miss*ionario* fo fede come questa lettera sia venuta all'ill*ustrissi*mo | monsig*no*r di Durazzo da Corfù da una persona incognita a noi p*er* paura che non sia scoverta,| p*er* avviso e cautela del d*ett*o monsig*no*r, acciò s'habbi cura p*er* l'odio che li portano i veneti[ani],| et in fede sottoscrivo di propria mano li 21 di luglio 1661. Io D. Onofrio Constantini.||

f. 173v Io Atanasio Constanzo alunno del Collegio Greco | di Roma affirmo cum iuramento qualm*en*te la sopra|scritta lettera fù mandata da Corfù da uno incog|nito p*er* la paura, et in fede di ciò sottoscrivo di pro|pria mano. Atanasio Constanzo.|

f. 172r [*a tergo*] Δοθήτω εἰς τὰ τιμιώ|τατα χέρια τοῦ πανο|σιωτάτου κυρίου τοῦ μητρο|πολίτη εἰς τοὺς Δρυμάδες.|

[APF SOCG 300 f. 171r: traducción de la carta al italiano]

Rev*erendissi*mo monsig*no*r arcivescovo, a V*ostra* S*ignoria* Rev*erendissi*ma fo umil riverenza.|

Da molti giorni in qua ho voluto scriverle et avvisarla, ma non mene fidavo d'lhuomo veruno. hora che Dio m'ha fatto incontrar in sig*no*r Atanasio, fratello del sig*no*r | Brara, quale m'è veram*en*te come fratello, ambidue a me carissimi, havend'obblighi | con loro per esser molto buoni amici, timorati di Dio e buoni christiani, giaché ho | conosciuto in essi una somma pietà, cordial affetto e confidanza che le portano, m'lho voluto fidar d'essi e scriver a V*ostra* S*ignoria* Rev*erendissi*ma queste poche righe, benché non mi possa | io fidar tanto della penna. basta solo quanto lei, ch'è prudentissima, mi possa inten|dere. la prego per amor di Dio a non si fidare in modo alcuno [*erasum*: di massim*en*te] di | Gianopulo (Giovannino), massim*en*te del prete ne dell'amicitia sua. e prenda in | particolare molto accorto e cauto il suo mangiare, perché so p*er* certo che le è stabilito | di sicuro, e la verità di ciò che le ha da accadere lo saprà a bocca dal sig*no*r | Atanasio. la lunghezza della vita di V*ostra* S*ignoria* Ill*ustrissi*ma, finché son sano, mi è di somma alle|grezza. il nome non le posso scrivere, ma basta que lei è mia, perché siamo | d'un'istessa patria, ma mi trovo qui quindeci sono allevato, e la profession mia | è in corte de

---

[123] it. *prontezza*

[124] it. *in persona*

[125] it. *discorrere*

[126] it. *comodamente*

i signori. ogni cosa io [*erasum*: so] vengo a sapere, solo con bel modo mi comandi lei,| avvertendo però di non mandarmi per altra persona che *per* la presente del latore ciò | che mi volesse mandar e scrivermi. per amor di Dio lei s'habbia cura e si | guardi. basta questo, accio ne intenda il resto. non altro, solo che per fine le | bacio la mano. se lei sa scrivere in italiano, mi faccia avvisato, perché io le scriva | poi in italiano, [*erasum*: perché in] essendo che in greco non so affatto. tutto ciò che sa lei desi|derare, vengami solo ordinato da V*ostra* S*ignoria* Ill*ustrissi*ma e vedrà la prontezza estrema in suo servitio.| macari che fusse lei in questo paese, perché sarei venuto in persona a riverirla et | a discorrer insieme ogni cosa meglio e più commodam*en*te.|

4. APF SOCG 299 fs. 186r/v + 185r/v

Carta de Onofrio Constantini a Simón Láscaris — Drimades, ca. 20-30 de abril de 1661

Constantini se queja de las órdenes recibidas de la PF: no ha ido a Chimarra para viajar de un sitio a otro, sino para acompañar a Simón a Acrida y regresar luego a Roma o permanecer en la región como misionero. Un misionero basta para la labor, por lo que pide su licenciamiento ahora que se cumplen seis meses de su encargo. En el nombramiento sólo se preveía el viaje a Acrida: si hubiera sabido lo que se le iba a pedir, no lo habría aceptado, porque su servicio estaba en Italia. Va a preguntar a la PF qué debe hacer y procederá según sea la respuesta, pero no va a hacer lo que ahora se le manda. En Drimades tiene 30 alumnos. Le han prometido una paga si le falta la de la PF y le han pedido que permanezca en la región aunque su superior la abandone. Muestra su disposición a viajar a presencia de Láscaris, pero será una pérdida de tiempo, porque éste ya conoce su manera de pensar. Pide se le libre de una mujer que le importuna en relación con un real.

f. 186r, Δέσποτά μου πανιερώτατε, Χριστὸς ἀνέστη.|

† Ἔλαβα τὴν τιμίαν της καὶ ἐχάρηκα πὼς μ' ἔβγαλεν ἀπὸ τὰ βάσανα | τῶν κουμ⟨μ⟩ερκιαρέων. ὅσον διὰ τὴν γραφὴν τοῦ σεκρεταρίου[127], τίποτα δὲν | ἔβαλα εἰς τὸν νοῦν μου, διατὶ ἡ πανιερότης σου ἠξεύρει καλὰ πὼς | ἐγὼ δὲν ἦλθα μὲ τὴν πανιερότη⟨ν⟩ σου διὰ νὰ ὑπάγω ἐδῶ καὶ ἐκεῖ, μόνον | διὰ νὰ ὑπάγω μὲ τὴν πανιερότη⟨ν⟩ σου εἰς τὴν Ὀχρίδα καὶ κατόπι ἢ νὰ | γυρίσω ἐκεῖ ἢ νὰ μείνω εἰς ἐτοῦτον τὸν τόπον μὲ τὴν πανιερότη⟨ν⟩ σου, καὶ | τοῦτα τ' ἄλλα δὲν τὰ ξεύρω. ἐπειδὴ λοιπὸν δὲν λείπεται ἄλλος μισσιωνά|ριος[128] εἰς ἐτοῦτον τὸν τόπον, παρὰ ἕνας σώνει, ἂς μὲ λιτζεντζιάρουν[129], καὶ | τώρα εἶναι ὁ καιρὸς ὁποὺ ἐμπαίνει ὁ Μάϊος ὁποὺ σών[ν]εται ἡ πλερωμὴ | καὶ γυρίζω ὀπίσω· ὅτι ἐγὼ ἦλθα διὰ τὴν

[127] it. *segretario*
[128] it. *missionario*
[129] it. *licenziare*

Ὀχρίδα κατὰ τὸ ὄρδενο[130] ὁποὺ | ἔχω ἀπὸ τὴν Ἱερὰν Σύναξιν, καὶ τώρα τοὺς τὸ γράφω καὶ αὐτονῶν,| καὶ δὲν θέλω νὰ ξεύρω ἄλλο. ἔχω τὰ χαρτιά τους ὁποὺ μὲ διαφεντεύουν,| καὶ ἐγὼ ἂν ἤθελα τὸ ξεύρει ἔτζι κατακεῖ, δὲν ἔρχουμουν, διατὶ | τὸ χρέος μου εἶναι διὰ τὴν Ἰταλίαν κατὰ τὸν ὅρκον μου, καὶ τόσο | ἤτανε ἡ δουλειά μας. διὰ τοῦτο πρέπει τώρα νὰ γράψω ἐκεῖ τί ὁρίζουν | νὰ κάμουν, καὶ κατὰ τὴν ἀπόκρισίν τους θέλω κυβερνηθεῖ, καὶ κατα|πὼς λέγουν τώρα δὲν ἐμπορῶ νὰ κάμω. καλά, μ' ἔφεραν ἐδῶ διὰ | ἄλλην ὑπόθεσιν καὶ τώρα μοῦ λέγουν ἄλλα; τ' ἄλλο, ἐμεῖς εἴμεσταν | σουσπέττο[131] ἐκεῖ· πῶς νὰ πάγω καὶ νὰ μὲ σκοτώσουν; ἐδὰ ἐζουρλά|θηκα ἐγώ; καὶ μετὰ βίας μὲ ἀμανάτες ὑπήγομεν ἐκεῖ, καὶ νὰ πάγω ||f. 186v, 1 ἔτζη; δὲν τὸ κάμνω τοῦτο. ἀκόμη καταπὼς αὐτὴ ἡ κατούνα δὲν | ἀφήνει τὸν δάσκαλόν της, ἔτζι καὶ ἐτούτη, ἡ ὁποία μόνον διὰ νὰ ἔλθω | ἐγὼ τὸ περισσότερον ἦλθαν εἰς τὰ Γράμματα[132] νὰ μᾶς γυρίσουν·| πῶς μ' ἀφήνουν τώρα; μάλιστα ὁποὺ ἔχω τὸ σκολειὸ κοντὰ τριάντα | παιδιά, καὶ λέγουν καὶ μοῦ εἶπαν κατὰ τότες νὰ μοῦ δώκουν τὴν | πόρευσίν μου ἂν μοῦ λείψῃ ἡ πάγα[133]. καὶ λέγουν, ἂν καὶ μισέψῃ | ὁ δεσπότης, νὰ σταθῶ ἐγώ· πῶς ἐδὰ μ' ἀφήνουν; ὅλα τοῦτα εἰς | καλ[λ]ύτερον τρόπον θέλω γράψει πέρα τοῦ σεκρεταρίου, καὶ ἡ πανι|εροτή⟨ς⟩ σου ἂν ὁρίζῃς τὰ γράφει, καὶ θέλομεν ἰδεῖ⟨ν⟩ τί μᾶς λέγουν.| ὅσον διὰ νὰ ἔλθω αὐτοῦ, ἔρχομαι, μόνον εἶναι χασομέρα πολλή, δίχως | κέρδος, καὶ ἡ πανιερότη⟨ς⟩ σου οἶδε τὴν γνώμην μου, καὶ τὴν παρακαλῶ | νὰ μοῦ γράψῃ ἂν ὁρίζῃ νὰ μοῦ εἰπῇ ἄλλο νὰ γράψω ἐκεῖ. καὶ ὅσον | διὰ τὸν σκοπὸν τῆς γραφῆς ὁποὺ ἔπε⟨μ⟩ψαν τῆς πανιερότη⟨ς⟩ σου διὰ λόγου μου,| τὸν ἠξεύρω ἐπειδὴ μοῦ τὸ γράψετε (sic), καὶ ἂν ὅριζε νὰ μοῦ | πέ⟨μ⟩ψῃ τὸ ἴδιον γράμμα, καλὰ ἦταν, εἰ δέ, ξεύρω τί νὰ γράψω.|

Παρακαλῶ τὴν πανιερότη⟨ν⟩ σου νὰ μὲ λυτρώσῃ ἀπ' αὐτὴν τὴν | χριστιανήν, ὅτι ἦλθεν ἄλλη μία βολὰ ἐδῶ μόνον διὰ τὸ ῥεάλι | της, καὶ ἐγὼ σὰν ἱερέας ἀπάνω εἰς τὴν ψυχήν μου τὸ παίρ|νω πὼς δὲν εἶναι ἐκεῖνο τὸ ῥεάλι, καταπὼς τὸ εἶδαν καὶ | οἱ ἴδιοι ἐκεῖνοι ὁποὺ τὸ δῶκαν, ὅτι ἐκεῖνο ἦταν παλιότερο⟨ν⟩ καὶ | μακρουλό⟨ν⟩· καὶ νὰ ἔχω τὴν εὐχήν σου, δὲν εἶναι ἐκεῖνο ὁποὺ ||f. 185r, 1 τῆς ἔπε⟨μ⟩ψα καὶ μοῦ ἔδειξεν ἡ πανιερότη⟨ς⟩ σου 'πότεν ἐκόπιασεν | ἐδῶ, καὶ παρακαλῶ την νὰ τῆς τ' ἀλλάξῃ, ὅτι εἶναι πτωχὴ καὶ | κλαίει καὶ βλαστημᾷ. καὶ διὰ τέλος τὴν προσκυνῶ. ἀπὸ Δρυμάδες.| μοῦ κακοφαίνεται πὼς δὲν θέλω ἐμπορέσει νὰ γράψω τώρα | μὲ τὸν διάκον Γκίν[ν]η⟨ν⟩, καὶ διὰ τοῦτο ἂν τὸν κρατήσῃ ὁ καιρὸς καὶ ἡ παν|ιερότη⟨ς⟩ σου θέλει μου γράψει εὐθὺς τί νὰ κάμω, τάχατες γράφω·| εἰ δέ, 'πότε νὰ ἔλθῃ ὁ Πουλιέσος.| τῆς πανιερότης σου δοῦλος ἐν Κυρίῳ.|

f. 185v δοθήτω εἰς τὰς τιμίας χεῖρας | τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου εἰς τὴν Χιμάραν

[130] it. *ordine*

[131] it. *sospetto*

[132] Puerto situado al norte de Drimades, a media hora en barca.

[133] it. *paga*

[APF SOCG 299 fs. 184r/v + 187v: traducción de la carta al italiano]

[f. 184r. 1] Ill*ustrissi*mo mons*igno*re, Christus surrexit.|

Ricevei la sua car*issi*ma e mi son rallegrato che m'ha cavato dal | fastidio de' dattieri. in quanto alla lett*er*a del secr*etari*o (*vostra signoria* ill*ustrissima* | mi perdoni, perché s'interpreta fideliter), non me ne curo niente,|[5] perché *vostra signoria* ill*ustrissi*ma sa bene ch'io non sono venuto con *vostra signoria* ill*ustrissi*ma *per* andare | qua e là, solo *per* andare in Ocrida con *vostra signoria* ill*ustrissi*ma e poi tornare | colà o restare in q*uest*o luogo con *vostra signoria* ill*ustrissi*ma, e di quest'altre cose | non ne voglio sapere niente. mentre dunq*ue* ch'un solo | missionario basta in q*uest*i luoghi, mi dii licenza d'andare,|[10] et hora è tempo nel mese intrante di maggio che si | compisce la mezz'annata e tornarò addietro, p*er*ch'io | son venuto *per* Ocrida sec*on*do l'ord*in*e della S*ac*ra Cong*regazio*ne, et hora | lo scrivo a loro (cioè, alla S*ac*ra Cong*regazio*ne) e non voglio sapere | niente altro. ho le loro scritture che mi difendono, e se |[15] io l'havessi saputo sul procinto della partenza, non salrei venuto, peroch'il mio obligo è *per* Italia sec*on*do il mio | giuram*en*to, e q*uest*o è il quanto. *per* questo bisogna ch'io scriva | colà che comandano che faci, e secondo li loro ord*in*i mi golvernarò, et in quella conformità ch'hora mi scrivono |[20] non lo posso fare. o bene m'han inviato qua *per* altro | affare et hora mi dicono altre cose? l'altro, noi siamo | in sospetto là: com'andare e che m'amazzino? dunq*ue* mi | son impazzito? et a malapena con pegni e sicurtà polsiamo andare, et io che vada così? non lo farò mai.|[25] e come cotesto luogo — cioè, la città di Cimarra — non | lascia il suo maestro, così e questo luogo ove risiedo io,||[f. 184v. 1] lo quale *per* venire io solam*en*te sono venuti nel porto d*ett*o Gram|mata a tornarci: come hora mi lasciano? massime ch'ho | la scuola vicino trenta figlioletti, e dicono e mi hanno d*ett*o da | allhora di darmi sussidio con che possi passarla se mi mancas|[5]se la paga, e dicono che se parte il mons*igno*re, che resti io: come | hora mi lasciano? tutte queste cose in miglior modo scriverò | colì al secr*etari*o (cioè, a *vostra signoria* ill*ustrissi*ma, e mi scusi p*er*ché fideliter interpreto),| e *vostra signoria* ill*ustrissi*ma se comanda di scrivere, e vedremo che ci diranno.| in quanto al venire mio costì, vengo, solo è gran perdita di tem|[10]po, senza guadagno, e *vostra signoria* ill*ustrissi*ma ha veduto la mia intent*io*ne, e la | priego a scrivermi se comanda a dirmi altro che scriva colì.| e quanto all'intento o scopo della lett*er*a ch'hanno mandato a | *vostra signoria* ill*ustrissi*ma *per* me, lo so, poiché me l'havete scritto, e se coman|dasse mandarmi l'istessa lett*er*a, era bene; se non, so |[15] che scrivere.|

Priego *vostra signoria* ill*ustrissi*ma di liberarmi da questa christiana ch'è venu|ta un'altra volta qui solo *per* lo reali di lei, et io da sacer|dote lo prendo sovra l'anima mia, che non è q*ue*llo reale | come l'hanno veduto e q*ue*lli istessi che l'hanno dato, p*er*ché q*ue*llo |[20] era più vechio e lungotto, e non è q*ue*llo che gl'ho mandato e | che mi ha mostrato *vostra signoria* ill*ustrissi*ma quando p*er*vene qui, e la priego | a cambiarcelo, p*er*ché è povera e piange e biastema. | e *per* fine la riverisco. da Drimada.| mi dispiace che non potrò scrivere hora collo diacono Gio*vanni* e *per* |[25] questo, s'il tempo lo traterrà e *vostra signoria* ill*ustrissi*ma mi scriverà sub*it*o che fare,| forse scrivo; se non, quando viene il Pulieso.|

Di *vostra signoria* ill*ustrissi*ma servus in D*omi*no.|

f. 187v [*a tergo*] Lettera scritta da D. Honofrio Constantino | a Monsignor arcivescovo di Durazzo | [resumen del contenido]

5. APF SOCG 300 fs. 219r/v + 220v

Carta de Simón Láscaris a Jorge Bustronio Chimarra, 20 de septiembre de 1661

Relata el fuerte seísmo y el ataque turco del verano de 1661. El ejército atacante arrasó muchos lugares, pero se retiró por temor a ser cogido entre dos fuegos. Se rumoreaba que reunía más hombres para otro intento. No han tenido apoyo exterior, sólo buenas palabras, pero pocas municiones, y aunque el pueblo es valiente, le faltan armas. Simón dio permiso a Stanilas, que estaba atemorizado, para retirarse a Corfú hasta que la situación se calmase. Simón se queja de no recibir su asignación. Pide al destinatario que hable al secretario de la PF en su favor y le manda recuerdos para el señor Antonio y para Jacobo Logarás.

f. 219r, 1 Τιμιώτατε πάτερ·|

† Ὕστερα ἀπὸ τοὺς τρομεροὺς καὶ φοβεροὺς σεισμοὺς ὁποὺ ἐκατα|χάλασαν ἐδῶ τὸν κόσμον, καθὼς ἔγραψα τῆς ἁγιοσύνη⟨ς⟩ σου,| εὐθὺς ὁ βάρβαρος τοῦρκος ἦλθεν ἀπάνω μας μὲ δεκα|5πέντε χιλιάδες ἀνθρώπους, ὁ ὁποῖος ἐμπαίνοντας εἰς | τὴν προβίντζα⟨ν⟩[134] ἐκατάκαψεν πολ⟨λ⟩οὺς τόπους. καὶ ὁ λαός, ἀ[ν]|γκαλὰ καὶ νὰ ἐπολέμα, ὅμως εὑρίσκου⟨ν⟩ταν ζαλισμένοι | ἀπὸ τὴν τρομάραν τοῦ σεισμοῦ. μὰ χωρὶς δύναμιν | κανενός, παρὰ μόνον τοῦ Παντοδυνάμου, ἔφυγεν, ἐπει|10δὴ καὶ ἐφοβήθη νὰ μὴν τὸν σαλτάρουν[135] ἀπ' ἐδῶ καὶ ἀπ' ἐκεῖ.| δὲν ἔφθασε περὸ[136] εἰς τὴν χώραν τῆς Χειμάρας, ἀ[ν]γκαλὰ | καὶ τώρα πάλε μᾶς ἦλθεν λόγος πὼς μαζώνει περισ⟨σ⟩ότερον | λαὸν νὰ ξαναγυρίσῃ μὲ περισ⟨σ⟩οτέρην δύναμιν. καὶ ὁ Θεὸς | νὰ μᾶς βοηθήσῃ. ἐμεῖς ἀπὸ καμίαν αὐθεντίαν βοήθειαν |15 δὲν ἔχομεν, μόνε τζάντζες[137] καὶ παραμύθια ἰταλικά· μο|νετζιόνες[138], λίγες. καὶ ἀ[ν]γκαλὰ καὶ ὁ λαὸς νὰ εἶναι κορα|γιόζος[139], ὅμως τὰ ἄρματα μᾶς λείπουν. δὲν ἠμπορῶ, πατέρα | μου, νὰ σοῦ γράφω τὰ παραδέρματά μου, τοὺς φόβους,| τοὺς κινδύνους, μόνε ὁ Θεὸς ἃς τὰ ἠξεύρῃ. ὁ παπᾶς κὺρ Ἀν|20δρέας, θεωρῶντάς τον πὼς ἔστεκεν νὰ ξεψυχήσῃ ἀπὸ τὸν φόβον, τοῦ ἔδω|κα θέλημα καὶ πῆγεν στοὺς Κορφοὺς ἕως νὰ δοῦμεν τί μέλ⟨λ⟩ει ||f. 219v, 1 γενέσται. καὶ ἀ[ν]γκαλὰ καὶ νὰ ἔχωμεν τοῦτα τὰ βάσανα, ἡ πτωχεία | δὲν μᾶς λείπει, ἔστοντας ὁποὺ γράφομεν νὰ μᾶ⟨ς⟩ στείλουν αὐτὰ | ὁποὺ μᾶς ἀσενιάρασῃ[140] καὶ μήτε ἀπόκρισιν λαμβάνομεν.| πιστεύω νὰ

[134] it. *provincia*

[135] it. *saltare*

[136] it *però*

[137] it. *ciancie*

[138] it. *munizioni*

[139] it. *coraggioso*

[140] it. *assegnare*

τὼς ἔγραψα πλέον παρὰ ἑκατὸ⟨ν⟩ φορὲς | ἀπόσταν ἦλθα ἐδῶ διὰ πράγματα χρειαζόμενα τῆς | πίστεως· δὲν ἔλαβα καμίαν ἀπόκρισιν. ὅπου καὶ ἂν ἔïγραψα, μοῦ ἔρχουνται οἱ ἀπόκρισες, καὶ ἀπ' αὐτονῶν, τίποτας·| ἀμὴ τώρα μαθαίνω καλύτερα, καὶ ὑπομονή. δὲν τῆς γράφω | ἄλλο, παρὰ μόνε νὰ παρακαλῇ τὸν Θεὸν διὰ {τ} ἐμᾶς, καὶ ἂν εἶ|ναι καὶ δῆτε τὸν σεκρετάριον, μιλήσετέ του, πατέρα μου, καὶ | ἔχετε μιστόν. εὔχομαι ὅλους τοὺς φίλους, τὸν κὺρ Ἀντώνιον καὶ τὸν | παπᾶν κὺρ Ἰάκωβον Λογαρᾶ⟨ν⟩. τὸ δὲ τέλος παρακαλῶ τὸν | Θεὸν νὰ τῆς δώνῃ ζωὴ⟨ν⟩ νὰ ἀνταμωθοῦμεν πάλι, ἀμήν.| ἀπὸ Χειμάρα⟨ν⟩ 1661, Σεπτε⟨μ⟩βρίῳ 20.|

Τῆς ἁγιοσύνη⟨ς⟩ σου ἀγαπητός,| ὁ ταπεινὸς Δυρραχίου καὶ Δαλματίας Συμεών.|

f. 220v al m*olt*o r*everen*do p*ad*re p*ad*ron mio oss*ervantiss*imo,| al p*ad*re Giorgio Bustronio della | Comp*agn*ia di Giesù, penitentiero di | S. Pietro di | Roma.| Albania. Cimarra 20 settembre 1661.| Mon*signore* Lascari arcivescovo di Durazzo.|

[APF SOCG 300 f. 218r: traducción de la carta al italiano]

Honorandissimo padre:|

Dopo li terribili tremoti che han posto qui il mondo in conquasso conforme che ho | scritto a *vostra* pat*ern*ità, subito è arrivato sopra noi il barbaro turco con quindeci mila per|sone, qual'entrando nella provincia ha abbruggiati molti luoghi. e benché li paesani | habbiano combattuto, però sbigottiti per lo terremoto han combattuto. è andato via | poi senza altra potenza che lo scacciasse fuori di quella dell'Onnipotente,[*erasum*: giaché] | percioché ha temuto che non lo assaltero {da} e lo cacciassero da qui e da lì. con tutto questo | non è venuto alla città di Cimara, se bene hora è venuto nuovo avviso che raduna | più gente per ritornare con maggiori forze. Iddio ci aiuti. noi da una sig*nor*ia non | riceviamo aiuto, solo ciancie et consolationi italiane, [*erasum*: ammonitioni] munitioni poche.| e benché il popolo è corraggioso, nondimeno ci mancano l'arme. non le posso scri|vere, rev*eren*do padre, li miei tremori, le paure, li pericoli: solo Dio lo sà. il sig*nor* | d*on* Andrea, vedendolo ha havuto da tramortire di paura, gli ho dato licenza e se | ne è andato a Corfù finché vediamo che habbia ad essere. e benché habbiamo quel|sti travagli, la povertà non ci [*erasum*: lascia] manca, essendo che scriviamo che ci mandano | ciò che ci hanno assegnato e non riceviamo risposta. credo d'havere scritto hormai | più di cento volte dopo che sono venuto qui per li bisogni della fede: non ho hav|ulta risposta veruna. et havendo rescritto, mi vengono le risposte, ma di quelle cose,| niente: intendo hora meglio quanto sia necessaria la patienza. non le scrivo | altro, solo che preghi Dio per noi. e se vede il mons*ignor* secretario, gli parli di | gratia, o padre mio, et havrà poi mercede. riverisco tutti gli amici, sig*nor* Anto|nio e il sig*nor* d*on* Giacomo Logarà. per fine prego Dio che le dia vita da poterci | rivedere, amen. da Cimara, 20 settembre 1661.|

Di *vostra* rever*en*za | aff*ettuosissi*mo,| l'arciv*escov*o di Durazzo e Dal|matia.|

6. APF SOCG 299 fs. 174v + 177r

Carta de los chimarrotes a Alejandro VII — Chimarra, 20 de enero de 1662

Agradecen a Alejandro VII su carta y el envío de Simón, que no ha faltado un día a su deber de proclamar la verdad, llevarlos por el camino de la salvación y pacificar las aldeas de Árbanon, frenando las disputas y juzgando los atropellos. Interpretan el seísmo y el ataque turco de 1661 como un castigo de Dios por sus culpas. Atribuyen su salvación a las plegarias y la bendición del papa, si bien manifiestan su inquietud ante un nuevo ataque ese verano. Piden al papa licencia para que Láscaris busque y ordene un obispo para el Colegio Griego, como le habían encargado los rectores del mismo. Simón ha escrito a diversas provincias de Grecia en busca de un candidato, pero no lo ha encontrado. Los chimarrotes escogerán a la persona más digna y adecuada y lo mandarán a Roma para el servicio del Colegio, en señal de su unión con Roma y para que sea su mediador.

[f. 174v] Τῷ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ πατρὶ μεγίστῳ καὶ ἡμετέρῳ δεσπότῃ κυρίῳ Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἑβδόμῳ καὶ διαδόχῳ τοῦ πρωτοκορυ|φαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου, τὴν ὠφειλομένην καὶ βαθυτάτην μετάνοιαν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς πανευλαβῶς ποιοῦμεν.|

Συντρέχομεν ὅλοι μὲ κάθε προσκυνητικὴν εὐλάβειαν καὶ μεγάλην ταπεινοσύνην νὰ φιλήσωμεν ἀσπασίως τοὺς ἁγίους πόδας τῆς μακα|ριότητός σου, δεόμενοι πάντα τοῦ Ὑψίστου Δημιουργοῦ νὰ μακροβιώσῃ τὴν ἁγιότητά σου εἰς πολλὰς ἐτῶν περιόδους. ἐλάβαμεν τὴν θείαν |[5] καὶ ἱεράν της ἐπιστολήν. αὐτὴν μὲ κοινὴν ἀγαλλίασιν καὶ εὐφροσύνην ἐδιαβάσαμεν καὶ ἐκαταλάβαμεν, ἐπροσκυνήσαμεν καὶ ἐδέχ|θημεν εἰς τὴν καρδίαν μας τὰς ἁγίας της παραινέσεις. εὐχαρισθοῦμεν ὁλοψύχως τὴν μακαριότητά σου ἐπειδὴ ἐκαταδέχθηκεν | γραφὰς νὰ πέμψῃ ἐμᾶς, τῶν χαμερπῶν καὶ ἀναξίων της δούλων καὶ κατὰ πνεῦμα ὑπηκόων. ἀσπασθήκαμεν καὶ τὸ ἀκρι|βέστατον δῶρον ὁποὺ μᾶς ἔστειλε, τὸν πανιερώτατον μητροπολίτην Δυρραχίου, ὁ ὁποῖος τὴν καθημέραν δὲν ἔλειψεν χωρὶς νὰ μᾶς | κηρύξῃ τὴν θεϊκὴν ἀλήθειαν, νὰ μᾶς βάλ{λ}ῃ εἰς ὀρθὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας μας, νὰ εἰρηνεύσῃ τὰ χωρία τοῦ Ἀρβάνου, νὰ παύσῃ |[10] τὲς ἔχθρητές μας, νὰ μᾶς φέρῃ εἰς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ, νὰ μᾶς ἐπανορθᾷ εἰς τὴν δούλευσιν τοῦ Ὑψίστου, νὰ λύσῃ τὲς παρανο|μίες μας, ἐκεῖ ὁποὺ πρωτύτερα διὰ κάθε μικρὰν αἰτίαν ἐσκοτωνόμεσθα ἀνάμεσόν μας, ἐδιδόμεσθα εἰς τὲς ἁρπαγὲς τῶν | ἀλλοτρίων καὶ σπιτικῶν πραγμάτων. καὶ διατὶ ὀλίγοι τινὲς ἐθέλασι νὰ ἀνακατώνουνται εἰς τὸν βόρβορον τῆς ἁμαρτίας, διὰ τοῦτο | ἐπαιδεύθημεν κοινῶς ὅλοι ἀπὸ τὸν δίκαιον καὶ αἰώνιον κριτήν· καὶ μᾶς ἔπεμψεν ἕνα φοβερώτατον σεισμὸν εἰς τὴν ταλαίπωρον | χώραν ἐτούτην τῆς Χειμάρρας, καὶ ἐγκρέμνισε τὸ περισσότερον μέρος. μήτε ἔπαυσεν ὡς ἐδῶ ὁ θυμὸς τοῦ Κυρίου, ἀλλ᾽ ἐσυγχώρησε |[15] νὰ ἔλθῃ τὸ ἀσεβέστατον ἔθνος τῶν τούρκων μὲ δεκατέσσερις χιλιάδες λαόν. ἀμὴ ἡ ἁγία εὐχὴ καὶ εὐλογία τῆς μακαριότητός σου | μᾶς ἐλευθέρωσε, καλὰ καὶ νὰ ἔχωμεν μικρὴν ὑπόνοιαν μήπως καὶ νὰ ἔλθῃ πάλιν τὸ καλοκαίρι, καὶ αὐτὸ μὴ γένοιτο δι᾽ εὐχῶν | τῆς ἁγιότητός σου καὶ τοῦ

μητροπολίτου μας. παρακαλοῦμεν μόνον τὴν μακαριότητά σου μὲ πᾶσαν δέησιν καὶ παρακάλεσιν ὅλης τῆς | ἐπαρχίας νὰ μᾶς συγχωρέσῃ μίαν χάριν, τὴν ὁποίαν ἐμεῖς θέλομεν δεχθεῖ διὰ δῶρον πολυτίμητον, καὶ ἐθαρρευθήκαμεν | [πῶς ἡ ἁγιότης σου ὡς κύριός μας καὶ αὐθέντης εὐθὺς συντρέξει θέλει] |[f. 177r] νὰ μᾶς τὴν δώσῃ, ἐπειδὴ καὶ κατὰ τὴν ἱεράν της ἐπιστολὴν εὐσπλαγχνίσθη νὰ μᾶς ἔχῃ ἀποκάτω εἰς τὴν σκέπην της | καὶ νὰ μᾶς κοινωνήσῃ τὲς χάρες της ὅταν δικαιοτάτη αἰτία τὸ θέλει. ἐμάθαμεν πὼς ὁ πανιερώτατος μητροπολίτης εἶχε | λάβει παραγγελίαν ἀπὸ τοὺς προεστῶτας τοῦ Ἑλληνικοῦ Φροντιστηρίου νὰ εὕρῃ ἕνα ἐπίσκοπον διὰ νὰ δουλεύσῃ τὸν ἅγιον | Ἀθανάσιον. καὶ διατὶ ἔγραψεν ὁ ἄνωθεν εἰς διαφόρους τόπους καὶ ἐπαρχίες τῆς Ἑλλάδος ὅπως καὶ εὑρεθῇ τινὰς ἄξιος | ποιμὴν καὶ δὲν ἔλαχεν οὐδεὶς ἐπιτήδειος, ὅμως παρακαλοῦμεν ἐκ καρδίας τὴν μακαριότητά σου νὰ μᾶς χαρίσῃ τὴν τιμὴν | ἐτούτην εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην τῶν ταπεινοτάτων σου δούλων, καὶ νὰ πέμψῃ τὸ ἅγιόν της θέλημα τοῦ πανιερωτάτου Δυρραχίου διὰ | νὰ χειροτονήσῃ μὲ τοὺς συμβοηθοῦντας αὐτῷ ἀρχιερεῖς ἕνα, ὁποὺ ὅλοι μας θέλομεν ἐκλέξει τὸν ἀξιώτερον καὶ ἀγαθώτατον εἰς τὰ κατὰ | Χριστὸν ἔργα, καὶ σπουδαῖον εἰς τὰς ἀρχιεροπραξίας καὶ στολισμένον ἀπὸ ὅλες τὲς χάρες μὲ τὲς ὁποῖες (υ)πρέπει νὰ στολισθῇ ἡ ἀρχιερατικὴ ἀξιοσύνη,| καὶ αὐτὸν νὰ πέμψωμεν εἰς ὑπηρεσίαν τοῦ ἄνωθεν Φροντιστηρίου καὶ διὰ σημάδι τῆς ἡμετέρας ἑνότητος πρὸς τὴν καθολικὴν καὶ ῥωμαϊκὴν πί|στιν καὶ διὰ νὰ εἶναι μεσίτης μας ἀκόμη. αὐτὴν τὴν χάριν ζητοῦμεν ἀπὸ τὴν εὐσπλαγχνίαν τῆς μακαριότητός σου, διὰ νὰ παρηγορηθοῦμεν καὶ | ἡμεῖς ἀπὸ τὲς πνευματικές της εὐεργεσίες. καὶ θέλομεν διὰ παντὸς δέεσθαι τοῦ εὐεργετοῦντος Θεοῦ νὰ πολυχρονήσῃ τὴν μακαριότητά σου.| καὶ πάλιν κοινῶς ὅλοι ἕως ἐδάφους τῆς γῆς τὰς ἁγίας (sic) της πόδας ξαναφιλοῦμεν μὲ βαθυτάτην ταπεινοσύνην. Χειμάρρα κʹ Ἰαναρίου ͵αχξβʹ.| δοῦλοι ταπεινότατοι τῆς μακαριότητός σου ἅπαντες, πρωτονοτάριος καὶ γέροντες τῆς ἐπαρχίας Χειμάρρας.|

Καίσαρης Δημήτριος, δοῦλος τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου.|

Δούκας Καίσαρης, δοῦλος τῆς μακαριότητά⟨ς⟩ σου.|

Ἠλίας Ἀλέξης ἔξαρχος Χιμάρρας,| δοῦλος τῆς μακαριότητός σου.|

Δημη Πρίφτης λογοθέτης, δοῦλος τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου.|

Ἐγὼ ὁ Γκὶ⟨ν⟩ Κόντης γέρο⟨ν⟩τας τῆς Χιμάρας, δοῦλος | τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου.|

Ἐγὼ ὁ Γιόγκη⟨ς⟩ Κόντης εἰς ὄνομα ὅλων τῶν γερόντων καὶ | κυβερνητάδων, δοῦλος τῆς μακαριότης σου.|

Ἐγὼ ὁ Γιῶργος Κόκας καὶ πρωτονοτάριος | Χειμάρας, δοῦλος τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου.|

Πρωτοπαπᾶς Χειμάρρας, δοῦλος τῆς μακαριότητός σου.|

Παπᾶ⟨ς⟩ Ἀλέξης, σακελάριος καὶ ἐφημέριος τῶν ἁγίων Ἰωάννου | καὶ Δημητρίου, δοῦλος τῆς μακαριότης σου.|

Ἀκάκιος ἡγούμενος τῆς Παναγίας, δοῦλος τῆς μακαριότης σου.|

Παπᾶ⟨ς⟩ Ἠλίας μὲ ὅλους τοὺς κληρικούς, δοῦλος τῆς | μακαριότητός σου.|

[APF SOCG 299 fs. 172r/v + 179v: traducción de la carta al italiano]

f. 172r. Al beatissimo e santissimo padre massimo e signor nostro papa Alessandro settimo | e successore di S. Pietro, protocorifeo degli apostoli, facciamo debita et umilissima riverenza sino a terra con ogni divotione.|

Ricorriamo tutti con ogni reverential divotione e con ogn'umiltà a baciar con [*erasum*: ogni] tutto l'affetto | i santi piedi di Vostra Beatitudine, pregando sempre il Sommo Fattore a dar a Vostra Santità lunga vita | per molti anni. habbiamo ricevuto la sua santa e sacra lettera e lettala con ogni giu|bilo e contento: habbiamo apprese, adorate e ricevute dentro i nostri cori le sue sante essortatio|ni. con tutto l'animo nostro rendiamo gratie a Vostra Beatitudine che si sia degnata di mandar lettere | a noi, vili et indegni suoi servi e sudditi spirituali. habbiamo pure ricevuto con [*erasum*: ogn'] grand'affetto | come esquisitissimo dono l'illustrissimo monsignor metropolita di Durazzo, quale ogni di ci assiste senza | mancarci mai di predicare la divina verità, di metterci nella retta strada della nostra salute,| di porre in pace i luoghi dell'Albania, di levar l'inimicitie fra noi, d'istradarci nel timor | di Dio, di raddrizzarci nel servitio dell'Altissimo Dio, di assolverci dalle nostre malignità, la do|ve che prima per ogni picciola causa ci ammazzavamo tra di noi, si eravamo dati nelle rapine | dell'altrui robba, e [*in margine* domestica] delle case. e perché alcuni altri pochi hanno voluto precipitarsi | nel baratro del peccato, per questo siamo stati communemente castigati tutti dal giusto et eterno | giudice, e ci ha mandato uno spaventosissimo terremoto in questo miserabil paese, e v'ha rui|nato la maggior parte. ne qui s'è fermata l'ira di Dio, ma ha permesso che venisse l'empiissi|ma gente de' turchi con quatordici mila persone, però la santa oratione e benedittione di | Vostra Beatitudine ci ha liberati, benché habbiamo qualche sospetto che venga di nuovo in questa pri|mavera: non sia mai ciò, medianti l'orationi di Vostra Beatitudine e del nostro monsignor metropolita | suddetto. preghiamo solo Vostra Beatitudine con ogni supplica ed instanza di tutta la provincia | che ci conceda una gratia, la quale noi riceveremo per pregiatissimo favore. et habbiamo | preso ardir e confidenza grandissima in dimandarla perché sappiamo benissimo che Vostra | Santità, come nostro padre e padrone, concorrerà subito a darla, giacché anco secondo la | sua sacra lettera s'è mossa a pietà di tenerci sotto la sua protettione et a communicarci | le sue gratie quando lo chiedesse causa giustissima. habbiamo dunque saputo che l'illustrissimo | monsignor arcivescovo haveva havuto [*in margine*: avviso] ordine da i superiori del Collegio Greco di trovare un vescovo | per servitio di S. Atanasio, e perché ha scritto il detto monsignore a varii luoghi et in varie | provincie della Grecia acciocché si trovasse un degno pastore e non s'è trovato alcuno a | proposito, per questo preghiamo cordialmente Vostra Beatitudine che ci faccia gratia e quest'honore,| in allegrezza e contentezza delli suoi umilissimi servi, d'inviare un'ordine al monsignor | arcivescovo detto d'ordinare con i suoi prelati suffraganei uno, quale noi eleggessimo più degno | e più bono nelle opere christiane e diligente [*erasum*: nelle] per le funtioni d'un prelato, et ornato | d'ogni qualità della quale deve esser adornata la dignità d'un prelato. e che questo poi lo ||f. 172v. mandiamo al servitio del detto Collegio, si in segno della nostra unione con la fede cattollica e romana, come perché ci sia anco nostro mediatore. questa gratia chiediamo | dalla pietà di Vostra Beatitudine acciocché ancor noi [*erasum*: restia-

mo] habbiamo a predicare li suoi be|neficii, e pregheremo sempre il rimuneratore Dio a dar longa vita a *Vostra Beatitudine*. così | di nuovo tutti concordemente sino al suolo della terra prostrati con profondissima umiltà | baciamo i suoi santi piedi. Cimarra 20 di gennaro 1662.|

Servi umilissimi di *Vostra Beatitudine* tutti quanti, protonotario e vecchi della provincia di Cimarra.|

Cesare Demetrio, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Duca Cesare, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Elia Alessio, essarco di Cimarra, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Jo Ongiconte, vecchio di Cimarra, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Demetrio logoteta, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Jo Gico Ongiconte in nome di tutti li vecchi e governatori, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Jo Giorgio Cocca e protonotario di Cimarra, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Il protopapa o arciprete di Cimarra, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Pr*ete* Alessio, sacellario et curato dei santi Giovanni e Demetrio, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Acacio, egumeno del monastero della Madonna, servo di *Vostra Beatitudine*.|

Pr*ete* Elia con tutti li chierici, servo di *Vostra Beatitudine*.|

7. APF SOCG 299 fs. 173v + 178r

Carta de los chimarrotes a Alejandro VII — Chimarra, 30 de enero de 1662

[Mismo contenido del doc. nº 6]

[f. 173v] Τῷ μακαριωτάτῳ καὶ ἁγιωτάτῳ πατρὶ μεγίστῳ καὶ ἡμετέρῳ δεσπότῃ κυρίῳ Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἑβδόμῳ, ἀκροαρχιερεῖ καὶ διαδόχῳ τοῦ | πρωτοκορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου, τὴν ὠφειλομένην καὶ βαθυτάτην μετάνοιαν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς πανευλαβῶς ποιοῦμεν.|

Συντρέχομεν ὅλοι μὲ κάθε προσκυνητικὴν εὐλάβειαν καὶ μεγάλην ταπεινοσύνην νὰ φιλήσωμεν τοὺς ἁγίους πόδας τῆς μακαριότητός σου,| δεόμενοι πάντα τοῦ Ὑψίστου Δημιουργοῦ νὰ μακροβιώσῃ τὴν μακαριότητά σου εἰς πολλὰς ἐτῶν περιόδους. ἐλάβαμεν τὴν θείαν καὶ ἱεράν της | ἐπιστολήν. αὐτὴν μὲ κοινὴν ἀγαλλίασιν καὶ εὐφροσύνην ἐδιαβάσαμεν καὶ ἐκαταλάβαμεν, ἐπροσκυνήσαμεν καὶ ἐδέχθημεν εἰς τὴν καρ|δίαν μας τὰς ἁγίας της παραινέσεις. εὐχαρισθοῦμεν ὁλοψύχως τὴν μακαριότητά σου ἐπειδὴ ἐκαταδέχθηκεν γραφὰς νὰ πέμψῃ ἐμᾶς,| τῶν χαμερπῶν καὶ ἀναξίων της δούλων καὶ κατὰ πνεῦμα ὑπηκόων. ἀσπασθήκαμεν καὶ τὸ ἀκριβέστατον δῶρον, τὸν πανιερώτατον μητρο|πολίτην Δυρραχίου, ὁ ὁποῖος τὴν καθημέραν δὲν ἔλειψεν χωρὶς νὰ μᾶς κηρύξῃ τὴν θείαν ἀλήθειαν καὶ δόγματα καθολικά, νὰ | μᾶς βάλ{λ}ῃ εἰς ὀρθὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας μας, νὰ εἰρηνεύσῃ τὰ ⟨χ⟩ωρία τοῦ ⟨Ἀ⟩ρβάνου, νὰ παύσῃ τὲς ἔχθρητές μας, νὰ

μᾶς φέρῃ | εἰς τὸν φόβον τοῦ ⟨Θ⟩εοῦ, νὰ μᾶς ἐπανορθᾷ εἰς τὴν δούλευσιν τοῦ Ὑψίστου, νὰ λύσῃ τὲς παρανομίες μας, ἐκεῖ ὁποὺ πρωτύτερα | διὰ κάθε μικρὰν αἰτίαν ἐσκοτωνόμεσθα ἀνάμεσόν μας, ἐδιδόμεσθα εἰς τὲς ἁρπαγὲς τῶν ἀλλοτρίων καὶ σπιτικῶν πραγμάτων.| καὶ διατὶ [ὀλίγοι] τινὲς ἐθέλασι νὰ ἀνακατώνουνται εἰς τὸν βόρβορον τῆς ἁμαρτίας, διὰ τοῦτο ἐπαιδεύθημεν κοινῶς ὅλοι ἀπὸ τὸν δίκαιον | καὶ αἰώνιον ⟨κ⟩ριτήν· καὶ μᾶς ἔπεμψεν ἕνα φοβερώτατον σεισμὸν εἰς τὴν ταλαίπωρον χώραν τῆς Χιμάρρας, καὶ ἐγκρέμνισε τὸ πε|ρισσότερον μέρος. μήτε ἔπαυσεν ὡς ἐδῶ ὁ θυμὸς τοῦ Κυρίου, ἀλλ' ἐσυγχώρεσε νὰ ἔλθῃ τὸ ἀσεβέστατον ἔθνος τῶν τούρκων μὲ [...] | πλῆθος φουσάτο, καὶ καταποὺ ἐμάθαμεν ἀπὸ τοὺς πιστικοὺς ὁποὺ ἤλθασι καὶ μᾶς τὸ εἶπαν κρυφά, ἐλέγασιν νὰ ἔφθαναν τὸν ἀριθμὸν | δεκατέσσερις χιλιάδες λαόν. ἀμὴ ἡ ἁγία εὐχὴ καὶ εὐλογία τῆς μακαριότητός σου μᾶς ἐλευθέρωσε, καλὰ καὶ νὰ ἔχωμεν | μικρὰν ὑπόνοιαν μήπως καὶ νὰ ἔλθῃ πάλιν τὸ καλοκαίρι, καὶ αὐτὸ μὴ γένοιτο δι' εὐχῶν τῆς ἁγιότητός σου καὶ τοῦ μητροπολίτου μας.| παρακαλοῦμεν μόνον τῆς μακαριότητός σου μὲ πᾶσαν δέησιν καὶ παρακάλεσιν ὅλης τῆς ἐπαρχίας νὰ μᾶς συγχωρέσῃ μίαν χάριν, τὴν | [ὁποίαν ἐμεῖς θέλομεν δεχθεῖ διὰ δῶρον πολυτίμητον, καὶ ἐθαρρευθήκαμεν] |[f. 178r] πῶς ἡ ἁγιότης σου ὡς *κύριός* μας καὶ αὐθέντης εὐθὺς συντρέξει θέλει νὰ μᾶς τὴν δώσῃ, ἐπειδὴ καὶ κατὰ τὴν ἱεράν της ἐπιστολὴν εὐσπλα|γχνίσθη νὰ μᾶς ἔχῃ ἀποκάτω εἰς τὴν σκέπην της καὶ νὰ μᾶς κοινωνήσῃ τὲς χάρες της ὅταν δικαιοτάτη αἰτία τὸ θέλει. ἐμάθαμεν πῶς ὁ | πανιερώτατος μητροπολίτης εἶχε λάβει παραγγελίαν ἀπὸ τοὺς ⟨π⟩ροεστῶτας τοῦ Ἑλληνικοῦ Φροντιστηρίου νὰ εὕρῃ ἕνα ἐπίσκοπον διὰ νὰ δουλεύσῃ τὸν ἅγιον | Ἀθανάσιον. καὶ διατὶ ἔγραψεν ὁ ἄνωθεν εἰς διαφόρους τόπους καὶ ἐπαρχίας τῆς Ἑλλάδος ὅπως καὶ εὑρεθῇ τινὰς ἄξιος ποιμὴν καὶ δὲν | ἔλαχεν οὐδεὶς ἐπιτήδειος, ὅμως παρακαλοῦμεν ἐκ καρδίας τὴν μακαριότητά σου νὰ μᾶς χαρίσῃ τὴν τιμὴν ἐτούτην εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην | τῶν ταπεινοτάτων σου δούλων, καὶ νὰ πέμψῃ τὸ ἅγιόν της θέλημα τοῦ πανιερωτάτου Δυρραχίου διὰ νὰ χειροτονήσῃ μὲ τοὺς συμβοηθοῦντας αὐτῷ | ἀρχιερεῖς ἕνα, ὁποὺ ὅλοι μας θέλομεν ἐκλέξει τὸν ἀξιώτερον καὶ ἀγαθώτατον εἰς τὰ κατὰ Χριστὸν ἔργα, καὶ σπουδαῖον εἰς τὰς ἀρχιεροπραξίας καὶ στολισμένον ἀπὸ | ὅλες τὲς χάρες μὲ τὲς ὁποῖες πρέπει νὰ στολισθῇ ἡ ἀρχιερατικὴ ἀξιοσύνη, καὶ αὐτὸν νὰ πέμψωμεν εἰς ὑπηρεσίαν τοῦ ἄνωθεν Φροντιστηρίου καὶ διὰ σημάδι | τῆς ἡμετέρας ἑνότητος πρὸς τὴν καθολικὴν καὶ ῥωμαϊκὴν πίστιν. αὐτὴν τὴν χάριν ζητοῦμεν ἀπὸ τὴν εὐσπλαγχνίαν τῆς μακαριότητός σου, διὰ νὰ παρη|γορηθοῦμεν καὶ ἐμεῖς ἀπὸ τὲς πνευματικές της εὐεργεσίες. καὶ θέλομεν διὰ παντὸς δέεσθαι τοῦ εὐεργετοῦντος Θεοῦ νὰ πολυχρονήσῃ τὴν μακαριότητά σου.| καὶ πάλιν κοινῶς ὅλοι ἕως ἐδάφους τῆς γῆς τὰς ἁγίας (sic) της πόδας ξαναφιλοῦμεν μὲ βαθυτάτην ταπεινοσύνην. Χειμάρρα λ´ Ἰαναρίου ͵αχξβ´.| δοῦλοι ταπεινότατοι τῆς ⟨μ⟩ακαριότητός σου, πρωτονοτάριος, κυβερνητάδες καὶ γέροντες τῆς ἐπαρχίας Χειμάρρας.|

Καίσαρης Δημήτριος, δοῦλος τῆς μακα|ριότη⟨ς⟩ σου.|
Δούκας Καίσαρης ἔξαρχος, δοῦλος τῆς μακαριότητό⟨ς⟩ σου.|
Ἠλί⟨ας⟩ Ἀλέξης, ἔξαρχος Χιμάρας, δοῦλος | τῆς μακαριότητό⟨ς⟩ σου.|

Δημηρτηρης γέροντας τῆς Χιμάρας, δοῦλος | τῆς μακαριότη(ς) σου.|
Ἐγὼ ὁ Γκὶ(ν) Κόντης, δοῦλος τῆς μακαριότητό(ς) σου.|
[Ἐγὼ ὁ] Γκίγκη(ς) Κόντης εἰς ὄνομα ὅλων τῶν γερόντων καὶ κυβερνητάδων,| δοῦλος τῆς μακαριότητός σου.|
Ἐγὼ ὁ Γιῶργος Κόκας καὶ πρωτονοτάριος Χιμάρας,| δοῦλος τῆς μακαριότη(ς) σου.|
Πρωτοπαπᾶς Χιμάρας, δοῦλος τῆς μακαριότητός σου.|
Παπᾶς Ἀλέξης, ἐφημέριος τῶν ἁγίων Ἰωάννου καὶ | Δημητρίου, δοῦλος τῆς μακαριότητός σου.|
Ἀκάκιος ἡγούμενος τῆς Παναγίας, δοῦλος τῆς μακαριότης σου.|
Παπᾶ(ς) Ἡλίας, δοῦλος τῆς μακαριότητός σου,| μὲ ὅλους τοὺς κληρικούς.|

[APF SOCG 299 fs. 175r/v + 176v: traducción de la carta al italiano]

f. 175r, Al beatissimo e santissimo padre massimo e sig*no*r nostro papa Alessandro | settimo e successore di S. Pietro, protocorifeo degli apostoli, facciamo debita | et umilissima riverenza sino a terra con ogni divotione.|

Ricorriamo tutti con ogni riverential divotione e con ogni umiltà a baciar con tutto l'affetto | i santi piedi di V*ostra* Beatit*udi*ne, pregando sempre il Sommo Fattore a dare a V*ostra* Santità lunga | vita per molt'anni. habbiamo ricevuta la sua santa e sacra lettera, e lettalla con ogni giulbilo e contento, habbiamo apprese, adorate e ricevute dentro i nostri cori | le sue sante essortationi. con tutto l'animo nostro rendiamo gratie a V*ostra* Beat*itudi*ne che si sia | degnata di mandar lettere a noi, [*erasum*: utili] vili et indegni suoi servi e sudditi spirituali.| habbiamo pure ricevuto con grand'affetto, come esquisitissimo favore, l'ill*ustrissi*mo mons*igno*r metro|polita di Durazzo, quale ogni di ci assiste senza mancarci mai di predicare la divina | verità, di metterci nella retta strada della nostra salute, di porre in pace i luoghi dell'|Albania, di levar l'inimicitie fra noi, d'istradarci nel timor di Dio, di raddrizzarci | nel servitio dell'Altissimo Dio, d'assolverci dalle nostre malignità, la dove che prima | per ogni picciola causa ci ammazzavamo tra noi, ci eravamo dati nelle rapine dell'al|trui robba e [*in margine*: domestica] delle case. e perché alcuni altri pochi hanno voluto precipitarsi | nel baratro del peccato, per questo siamo stati communem*ent*e castigati tutti dal giusto et | eterno giudice, che ci ha mandato uno spaventosissimo terremoto in questo miserabil | paese e v'ha ruinato la maggior parte. ne qui si è fermata l'ira di Dio, ma ha per|messo che venisse l'empiissima gente de' turchi con quatordici mila persone; però la | santa oratione e benedittione di V*ostra* *Beatitudine* ci ha liberati, benché habbiamo qualche sospetto | che venga di nuovo in questa primavera: non sia mai ciò, medianti le orationi | di V*ostra* B*eatitudi*ne e del nostro mons*igno*r metropolita sudd*etto*. preghiamo solo V*ostra* B*eatitudine* con ogni | supplica ed instanza di tutta la provincia che ci conceda una gratia, la quale noi rice|veremo per pregiatissimo favore. et habbiamo preso ardire e confidenza grandissima in | dimandarla perché sappiamo benissimo che V*ostra* B*eatitudine*, come nostro padre e pastore, concorrerà | subito [*erasum*: in] a darla, giaché anco secondo la sua sacra lettera s'è mossa a pietà di te|nerci sotto la

sua protettione et a communicarci le sue gratie quando lo chiedesse causa | giustissima. habbiamo dunque saputo che l'ill*ustrissi*mo mons*ignor* arcivescovo haveva havuto [*in margine*: avviso] ordi|ne dai superiori del Collegio Greco di trovare un vescovo per servitio di S. Atanasio, e per|ché ha scritto il detto mons*ignor*e in varii luoghi et in varie provincie della Grecia acciocché | si trovasse uno degno pastore e non s'è trovato alcuno a proposito, per questo preghiamo | cordialmente V*ostra* B*eatitudine* che ci faccia questa gratia e quest'onore, in allegrezza e contento delli | suoi umilissimi servi, d'inviare un'ordine al mons*ignor* arcivescovo d*ett*o d'ordinare con i suoi prelati | suffraganei uno, quale noi eleggessimo più degno e più buono nelle opere christiane e diligente || f. 175v, 1 per le funtioni del prelato, et ornato di ogni qualità della quale deve esser adorna la dignità d'un prelato. e che questo poi lo mandiamo al servitio del detto Collegio, si in segno della | nostra unione con la fede cattolica e romana, come perché ci sia anco nostro mediatore.| questa gratia chiediamo dalla pietà di V*ostra* B*eatitud*ine acciocché ancor noi habbiamo a predi|care li suoi beneficii. e pregheremo sempre il rimuneratore Dio a dar longa vita a V*ostra* B*eatitudine*.| così di nuovo tutti concordemente sino al suolo della terra prostrati con profondissima [*erasum*: in] | umiltà baciamo i suoi sacri piedi. Cimarra 30 gennaro 1662.|

Servi umilissimi di V*ostra* B*eatitudine*, protonotario, governatori e vecchi della provincia | di Cimarra.|

Cesare Demetrio, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Duca Cesare essarco, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Elia Alessio, essarco di Cimarra, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Demetrio vecchio di Cimarra, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Jo Ongiconte, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Jo Ongiconte in nome di tutti li vecchi e governatori, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Jo Giorgio Cocca e protonotario di Cimarra, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Protopapa o arciprete di Cimarra, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Pre*te* Alessio, curato dei santi Giovanni e Demetrio, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Acacio, egumeno della Madonna, servo di V*ostra* B*eatitudine*.|
Pre*te* Elia, servo di V*ostra* B*eatitudine*, con tutti li chierici.|

f. 176v Al santissimo padre massimo e | nostro sig*no*re Alessandro settimo | sommo pontefice | si dia felicissimam*ente*.

8. APF SOCG 300 fs. 308r-309v

Fe de los gobernadores de Chimarra en favor de Láscaris — Chimarra, 14 de agosto de 1662

Satisfacción de los chimarrotes con la actuación de Láscaris, cuyos enemigos se han unido a los "cismáticos" y falsifican cartas contra él. Alaban sus trabajos y mencionan los peligros que ha corrido por parte de los turcos, pero también de cristianos malvados y de sacerdotes desobedientes que ponen trabas a su labor. Crítica de su anterior obispo, que sólo les visitaba para reunir los diezmos y no ejercía su labor

pastoral. Láscaris ha ayudado a reparar la iglesia, levantado el edificio del obispado y restaurado una fuente. Firman el documento en presencia del patriarca Atanasio, de Arcadio Stanilas y de los hermanos Andrés y Dolfín Quartano, que lo certifican. Acusan al corcirense Juan Moscovita, exiliado en Drimades en casa de Nina Bizilis, de haber falsificado firmas y escritos, lo que le valió el destierro de Corfú.

f. 308r. Nos, civitatis Chimarrae guber*nato*res,|

Videntes quod veritatis inimicus numquam deficit a cooper*atio*ne | cum aliquibus et similibus ac malignantibus viris,| qui propter eorum illegitimitates iuste excomm*unica*ti sunt | et expulsi ab Ecclesia divino zelo ill*ustrissi*mi metropolitae Dy|rachii et Dalmatiae d*omi*ni Simeonis Lascarei, ac tanquam | inimici Dei eiusdemque archiep*iscop*i cum scismaticis uniuntur,| formantes atque conscribentes litteras diabolicas verbis et | inventionibus, falsis doctrinis ac falsis litteris, caeterisque | diaboli eorumdem magistri praeceptis contra sup*radi*ctum d*omi*num | archiep*iscop*um, easdem firmantes testibus et suscriptionibus | falsis, absque eo quod nil sciat eorum aliquis qui sub|scribuntur, ob id hodiernam lucem collecti ac in unum om|nes venientes p*raese*nti nostro scripto, sacri evangelii iuram*en*to,| fatemur nos contentos patratis ac operibus dicti metropolitae,| cum maxime tot predicationibus atque hortationibus, tot | sudoribus ac laboribus, totque vitae periculis, non tantum | ab agarenis qui diocese propria privarunt eum, verum | etiam a quibusdam malignis christianis ac inobedientibus | sacerdotibus habuit fastidia, ut nos a tot homicidiis, iniusti|tiis, illegitimitatibus lucrisque illicitis liberet in quae submerge|bamur priusquam venisset, cum nullum habuerimus ducem | ac praeceptorem, cumque noster ep*iscop*us non ad aliud veniebat quam | ad rapiendum quaerendumque secundum David[141], concedens ||f. 308v. quidem tot illegitimitates contra leges, quarum metropolita | d*ictu*s sudoribus non paucis nequivit evellere radices. cum | e contra eiusdem hortationibus ecclesiae fabricatae sunt | atque episcopatus erexit aedificium, fontemque amplum | ad populi gubernationem restauravit. sinimus caetera tanta | beneficia quae parabat quotidie. nemo enim in hac civitate | quid contra ipsum dicat habebit, verum nos omnes, parvi | magnique, iuvenes senesque, viri ac mulieres, contenti eumdem | veneramur et honoramus ac tanquam patrem praeceptoremque | devotione cognoscimus, ut scilicet cuncta dona Ecclesiae | et servitia cuncta elargientem. multos praeterea agarenos | ad orthodoxam fidem mutans baptizavit. ideoque,| cum suspicemur quod supradicti inimici tanquam transgresso|res in diversa loca misere litteras, ut nostras, suorum | opprobriorum ad delendum nomen dicti praesulis, sicuti | antiquitus his-

[141] Ps 103.21: catuli leonum rugientes ut rapiant, et quaerant a Deo escam sibi (σκύμνοι ὠρυόμενοι ἁρπάσαι καὶ ζητῆσαι παρὰ τοῦ θεοῦ βρῶσιν αὐτοῖς).

ce malignantibus similes contra triunphantem | atque gloriosum Athanasium ac caeteros sanctos viros,| propter hoc igitur praesens conscribimus folium ante bealtissimum patriarcham Acridenum d*omi*num Athanasium atque | ill*ustrissi*mum episcopum Hypathiae et Musachiae d*omi*num Arcadium | Stanilam, p*raese*ntibus et d*omi*nis Andrea Quartano ac doctore | Delfino quondam Matthaei, e civitate Corcyrae, quos omnes | praecamur quod postquam subscribemus ac sigillabimus,||[f. 309r, 1] ut ipsi subscribant ad maiorem veritatis confirmationem,| ne eveniat quod aliquis e sup*radi*ctis malignantibus ponat | quemdam Corcyra(eu)m exulatum Ioannem Moscovitam, qui | hoc tempore in terra habitat Drimadum domi Ninae Bizili | cum capi*tane*o Spiro Cocca colludentis, ut faciat falsas subscripltiones et contrascripta, qui hac de causa iuxte (sic) exulationem | passus est ab ill*ustrissi*mo et ecc*ellentissi*mo d*omi*no Aloysio Ciurano prolvisore gen*era*le et inquisitore. ob idque praesens scriptum facimus | libenter, ac tradidimus d*ict*o ill*ustrissi*mo et r*everen*d*issi*mo d*omi*no ac praesuli | nostro mense 14 Augusti 1662.|

Ioannichius, sacrus monachus Canninae et Valonae, voluntate | gubernatorum Chimarrae.|

Ego Staggioca, senis Chimarrae, affirmo ut s*upr*a.|

Ego Helias Alexius, exarchus et senis Chimarrae, affirmo | ut s*upr*a.|

Ego Ggio Nicolaus senis affirmo ut s*upr*a.|

Ego Dim Ggimisius et Stragginius senes affirmamus ut s*upr*a.|

Ego Dimartyrius affirmo ut s*upr*a.|

Ego Cogginius affirmo ut s*upr*a.|

Ego Acacius, sacrus monachus et rector in S*anctae* Mariae | monasterio, affirmo ut s*upr*a.|

Ego d*ominus* Helias, sacerdos S*anc*ti Nicolai, affirmo ut s*upr*a.|

Ego d*ominus* Stratius, sacerdos oeconomus atque episcopatus | protopresbyter, affirmo ut s*upr*a.|

Ego Andreas Quartanus, testis productus a sup*radi*ctis gube*rnatori*bus.||

[f. 309v, 1] Ego Delphinus Quartanus doctor praesens fui quando | facta fuit sup*radi*cta scriptura.|

Arcadius, episcopus Hypathiae et Musachiae, testor ut s*upr*a.|

Patriarcha Acridenus Athanasius firmamus.|

Ego d*ominus* Athanasius Constantius sacerdos Graecus interpretabam | a Graeco originali in hoc Latinum, in cuius fidem etc. scripsi | manu propria ac subscribo, 1662 Octobris 23 s*alutis* n*ostrae*.| d*ominus* Athanasius Constantius[142].|

---

[142] El documento original, escrito en griego, fue presentado por Láscaris en la cancillería

A di 14 Ott*obr*e 1662 *salutis* n*ostrae* pre*sen*tata in questa canc*ell*eria archiep*iscopa*le da |[10] monsi*gno*r arcives*covo* di Durazzo Simeone Lascari animo rehabendi etc.|

Conc*ordat* meli*o*ri etc.[143] licet aliena etc.[144] cum suo consimili mihi exhibito *per* ill*ustrissi*mum | et *reverendissi*mum *domi*num Simeonem Lascari archiep*iscop*um Dyrrachii ad | p*raese*ns Lycii degen*tem* eidemque rest*itu*to. unde ad fidem ego Pom|ponius Nicolisius clericus Lycien*sis* p*ubli*cus ap*ostoli*ca auc*torita*te not*arius* rog*atus* |[15] signavi etc. Lycii 30 Martii 1663.|

Aloysius Pappacoda Dei et Ap*ostoli*cae Sedis *grat*ia ep*iscop*us Lycien*sis* | universis et singulis p*raese*ntes inspecturis, lecturis, pariter et audituris | notum facimus et attestamur sup*radi*ctum cl*er*icum Pomponium Nicolisium | Lycien*sem* p*raedi*ctam attestat*io*nem facientem esse publicum, legalem, fidelem et |[20] ap*ostoli*ca auc*torita*te not*a*rium, cunctisque suis scripturis sup*radi*cto signo signatis semper | adhibitam fuisse ac de p*raese*nti fidem adhiberi in iud*ici*o et extra. in quorum | fidem etc. datum Lycii ex ep*iscopa*li pal*ati*o die 31 Martii 1663.| A*loysius* ep*iscopu*s Lyciensis.|

[APF SOCG 300 ff. 328r-329v: traducción de la carta al italiano]

9. APF SOCG 300 fs. 318r-319r

Fe de los habitantes de Vuno en favor de Láscaris — Vuno 14 de agosto de 1662

Alabanza de la labor de Simón Láscaris. Oposición de los turcos y de algunos cristianos excomulgados por él, que han falsificado cartas en su contra.

f. 318r, 1 1662 augusti 14.|

Nos, primates terrae Vuni ac caeteri clerici, fidem facimus | firmationemque veram quod ill*ustrissi*mus metropolita Dyrra|chii et Dalmatiae Simeon Lascareus venit ad hunc |[5] nostrum locum duobus cum praeceptoribus docuitque | sanctum ac s*ac*rum evangelium atque vitam exposuit | pro fide orthodoxorum christianorum, suisque praedi|cationibus multis nos liberavit periculis et homici|diis quae inter nos erant ac caeteras terras, maxime |[10] vero illegitimitatibus atque aliis quibus ligabamur | malis, verum et ex agarenis aliquos ad fidem | ducens baptizavit. cumque similis de illo spargeret | fama apud turcas, malignabant iidem in ipsum | et

arzobispal de Corfú el 14 de octubre de 1662 y dado a Atanasio Constanzo para su traducción.

143 Sc. *meliori collatione tamen semper salva*.

144 Sc. *licet aliena manu scriberetur*.

patriam, dioeceseque privarunt. siquidem alii quo|que mali christiani, qui iuste ab eodem metropo|lita fuere excom*municat*i, cervicem extulere atque contra | eumdem arte tentarunt diabolica falsas scriptio|nes ac subscriptiones congerere ac si *nostr*o nom*in*e factae | fuissent, quas nescimus. nos igitur omnes Chimarrae | provinciae cum caeteris circumvicinis locis honora|mus eum atque veneramur tamquam secundum | apostolum sanctumque praesulem. in quorum fidem | nos eiusdem *terr*ae sacerdotes primatesque praesens | edidimus scriptum, atque subscribet beat*issi*mus ar|chiepiscopus Primae Iustinianae ac patriarca Acride|nus, quem ad hoc praecamur.|

Ego Caesar Demetrius scripsi p*raese*ns voluntate primatum atque clericorum.||

[f. 318v, 1] Ego d*ominus* Nicolaus sacerdos Vuni affirmo scripta.|

Ego Ioannichius *sac*rus monachus et protosiggelus Caninaẹ | atque Valonae. locus sigilli.|

Patriarca Athanasius Acridenus.|

Ego Coca Prifti scribo atque affirmo supradicta.|

Ego Ligii Savus affirmo ut *supra*.|

Ego capi*tane*us Suca Caesar affirmo ut *supra*.|

Ego exarchus Logica affirmo ut *supra*.|

Ego d*ominus* Athanasius Constantius interpres scripsi.|

Ego Ioannes Assimopolus not*ari*us p*ubli*cus Corcirae fidem facio | qual*ite*r sup*radi*cta l*itte*ra testimonialis extat idiomate | Graeco in actis mei, notarii sup*radi*cti, una cum attestat*ione* | et cognitione scriptis caracteris facta a Chiesare | Demetrio, Gica Chiessari et Panagioto Gioris sub die | decima sexta mens*is* Novembris 1662. et ita testifico | esse interpretata atque traducta ex ipso Graeco orig*ina*li | p*raese*nte rev*erend*o Ioanne Petro Durante can*oni*co thesaura|rio et f*rat*re Gregorio Spada ordinis *Sanc*ti Augustini.| locus signi etc.|

Noi Antonio Lombardo bailo di Corfù.|

Facciamo fede ovunque le p*rese*nti n*ost*re *per*veniranno esser | Zuane Assimopulo antedetto qual si sottoscrive | fedele, legale e di credulità degno. in quorum etc. data | li 26 febraro 1663 *salutis* n*ostrae*. Antonio Lombardo | bailo. locus sigilli. Demo Grapsa not*ai*o alli | criminali.|

Ex*tra*cta est p*raese*ns copia a suo consimili cum legalitate ||[f. 319r, 1] originali mihi exhibito *per* ill*ustrissi*mum et r*everendissi*mum d*omi*num | Simeonem Lascari archiep*iscop*um Dyrrachii ad | p*raese*ns Lycii degentem eidemque rest*itu*to. unde ad fidem | ego Pomponius Nicolisius clericus Lycien*sis* | p*ubli*cus ap*ostoli*ca auct*orita*te not*arius* rog*atus* signavi etc. Lycii hac die | trigesima Martii 1663.|

Aloysius Pappacoda Dei et Apos*to*licae Sedis gr*ati*a ep*iscop*us Lyciensis

| universis et singulis p*raes*entium seriem inspecturis notum facimus | et attestamur sup*radi*ctum Pomponium Nicolisium clericum | Lycien*sem* sup*radi*ctam fidem facientem esse publicum, legalem,| fidelem ac ap*ostoli*ca auct*orita*te notarium, cunctisque suis scrip|turis sup*radi*cto signo signatis semper adhibitam esse et | de p*raes*enti adhiberi, in iudicio et extra, plenam et indubiam | fidem. in quorum etc. datum Lycii ex nostro ep*iscop*ali palatio | die 31 Martii 1663.| Al*oysius* ep*iscopu*s Lyciensis.|

10. APF SOCG 299 fs. 219r/v + 220v

Carta de los chimarrotes a Alejandro VII — Chimarra, 20 de agosto de 1662

Alianza de ortodoxos y turcos contra los chimarrotes. Excomuniones lanzadas contra Láscaris por el metropolita de Yánina y el patriarca de Constantinopla. A pesar de las persecuciones, no han dejado de protegerlo. Acusan a Spiros Cocas de haberse unido a los ortodoxos contra su patria. Cocas quiso quedarse con los pontificales del obispado, pero Simón se opuso y Cocas fue castigado por Francesco Mocenigo. Entonces Cocas falsificó escritos contra él sin conocimiento de los chimarrotes. Noticias de la llegada de una orden de la Sublime Puerta al bajá de Yánina para que reúna a sus beys con su ejército y ataque la región. Los chimarrotes han pedido a Láscaris que abandone su territorio y pase a la cristiandad hasta que la situación se calme. Insisten en su debilidad tras el terremoto de 1661 y en la falta de cualquier ayuda exterior. Se remiten a la información que Láscaris dará al papa en su nombre.

f. 219r, Τῷ μακαριωτάτῳ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ τῆς | ἀποστολικῆς καθέδρας διαδόχῳ Ἀ|λεξάνδρῳ τῷ ζ′ προσκυνοῦμεν.|

† Ἡμεῖς οἱ δοῦλοι τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου, κυβερνητάδες τῆς ἐπαρχίας Χιμάρας καὶ ὅλ{λ}ος ὁ λαός,| μὲ πολ⟨λ⟩ή⟨ν⟩ λύπην καὶ ἀναστεναγμὸν ἀναφέρνομεν τῇ σῇ μακαριότητι πῶς ἡ ζηλεία καὶ ὁ φθόνος | ὁποὺ ἀνάφθη ἀπὸ τοὺς σχι⟨σ⟩ματικοὺς εἰς ἐμᾶς τοὺς εὐτελεῖς δούλους σου, ὁποὺ ἄλλο δὲν μᾶς | προξενοῦσι παρὰ τὸν χαλασμόν μας, μὲ τὸ νὰ ἀναγκάζουν τοὺς ἀσεβεῖς μὲ διάφορα | εὑρέματα, λέγοντας πῶς ὁ πανιερώτατος μητροπολίτης Δυρ⟨ρ⟩αχίου γυρεύει τὸν χαλασμὸν τῶν ἀγαρ|ηνῶν καὶ τῆς αὐτῶν πίστεως· ὅλ{λ}α τοῦτα ἀπὸ τὸν ἀνίερον μητροπολίτην Ἰωαν⟨ν⟩ίνων καὶ Κω⟨ν⟩σταντινουπόλεως | πατριάρχην ἀφορισμοὺς ἔστειλαν τοῦ πολυάθλου καὶ ἁγίου ἀρχιερέως Δυρ⟨ρ⟩αχίου, μὲ τόσες ἄπειρες | ὑβρισὲς τοῦ δικαίου ἀνδρός. ἐλπίζομεν πῶς καὶ ἀπὸ τὸν Θεὸν καὶ ἀπὸ τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου θέλει ἔχει τὸν στέφανον,| καὶ ἂν ἐμεῖς ἐθέλαμεν σιωπήσει, οἱ λίθοι ἔθελαν φωνάζει τοὺς κόπους του, τοὺς κινδύνους του[145]. ὅμως ἀ{ν}|γκαλὰ καὶ πολ⟨λ⟩οὶ σχι⟨σ⟩ματικοὶ καὶ ἀσεβεῖς ἐπιβουλεύθησαν τὴν ζωήν του, ὅμως δὲν ἐλείψαμεν ἐμεῖς ὡς πνευματι|κά του τέκνα νὰ τὸν φυλάγωμεν ὡς κόρην ὀφθαλμῶν. δὲν

---

[145] Lc 19.40.

γράφομεν τὰ ὅσα ἔπραξεν ὁ ἀφορισμένος παρὰ | Θεοῦ καὶ ἀπὸ τὴν ἁγιότητά σου καπετὰν Σπύρος Κόκας, ὁ τῆς Ἐκ(κ)λησίας ἀποστάτης καὶ ἐπίβουλος τοῦ καλοῦ μας ἀρχιερέως·| ἑνώθη μὲ τοὺς σχι(σ)ματικοὺς κατὰ τῆς πατρίδος του καὶ ξερνᾷ διὰ τὸν ἀρχιερέα λόγους ὅσους ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ | διάβολος τὸν μαθαίνει, ὄχι διὰ ἄλλην αἰτίαν παρὰ διατὶ ἐγύρευσε νὰ φάγῃ τὰ ἀρχιερατικὰ τῆς ἐπισκοπῆς,| λέγοντας πὼς ὁ πανιερώτατος νούντζιος[146] Νεάπολης τοῦ τὰ ἐχάρισε, καὶ ὁ μητροπολίτη(ς) μας τοῦ ἐναντιᾶτο{ν} καὶ ὡς ἁρπαγὸν | τὸν ἔλεγχε, ὅθεν δικαίως ἐπαιδεύθη ἀπὸ {τ} ἐμᾶς καὶ ἀπὸ τὸν ὑψηλότατον γγενεράλη[147] τῶν Κορφῶν Μοτζενήγον. ἔπλα|σε ὁ ἄθλιος ψευδογραφὲς ὡς ἀπὸ μέρου μας ἐναντίον τοῦ μητροπολίτου μας χωρὶς νὰ ξεύρωμεν τίποτας, καὶ ἄλλα πολλὰ | κακὰ ὁποὺ διὰ τὸ πλῆθος δὲν τὰ γράφομεν. ὅμως *ἄλ/λ/αλα τὰ χείλη τὰ δόλια τὰ λαλοῦντα κατὰ τοῦ δικαίου ἀ|νομία(ν)*[148]. τούταις ταῖς {σ}ἡμέραις μᾶς ἦλθαν γράμ(μ)ατα πὼς ὁ πασᾶς τῶν Ἰωαν(ν)ίνων ἔλαβε ὁρισμὸν βασιλικὸν | νὰ μαζώξῃ τοὺς μπέηδες μὲ τὰ φουσάτα των νά Ἀθῃ ἀπάνω μας. ὅμως ἐμαζώχθημεν καὶ μὲ μεγάλον πόνον | τῆς καρδία(ς) μας ἐπαρακαλέσαμεν τὸν πανιερώτατόν μας μητροπολίτην νὰ παραμερίσῃ πρὸς τὴν χριστι|ανοσύνη(ν), εἴπα(μεν), καὶ ὅταν γροικήσῃ τὸ ἀνήμερον θηρίον, ὁ μητροπολίτης Ἰωαν(ν)ίνων καὶ ὁ τοῦρκος, πὼς ἐμίσευσεν, θέλει | παύσει τὴν ὁρμὴν τοῦ πολέμου· ὅτι δὲν ἔχομεν, μακαριώτατε πάτερ, δύναμιν ὡς τὸ πρότερον, διατὶ | ὁ φοβερὸς σεισμὸς ἐχάλασεν τὰ τείχη τῆς πόλεώς μας καὶ δὲν ἔχομεν μήτε καμίαν βοήθειαν ἀπό τιναν | χριστιανὸν βασιλέα, μόνον θαρ(ρ)οῦμεν εἰς τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Ἐκ(κ)λησίαν. πολλὰ εἴπαμεν τοῦ δε|σπότου ἡμῶν Δυρ(ρ)αχίου νὰ ἀναγγείλῃ τῆς σῆς μακαριότητος, καὶ ἐλπίζομεν πὼς διὰ τῶν ἁγίων σου εὐχῶν | νὰ λυτρωθοῦμεν ἀπὸ τοιούτων σκανδάλων καὶ τύχωμεν τῆς αἰτήσεως. ἡμεῖς δὲ δὲν θέλομεν παύσει πάντοτε ||f. 219v, 1 νὰ παρακαλοῦμεν τὸν ἐπουράνιον Θεὸν νὰ μακροημερεύῃ τὸ ἔνθεον ὕψος τῆς σῆς μακαριότητος | ἐν γήρᾳ βαθεῖ εἰς κυβέρνησιν τῆς καθολικῆς καὶ ἀπο(στο)λικῆς καθέδρας καὶ εἰ(ς) σκέπος καὶ βοήθειαν ἡμᾶς τῶν | δούλων σου. οἱ δὲ ἅγιαι καὶ θεοπειθεῖς εὐχαὶ τῆς σῆς μακαριότητος εἴησαν μεθ' ἡμῶν, ἀμήν.| ἀπὸ Χιμάρα(ν) ,αχξβ´ Αὐγούστου κη. ταπεινοὶ δοῦλοι τῆς μακαριότη(ς) σου.|

Στραγγιόκας, γέροντας καὶ κυβερνήτης Χειμάρα(ς), δοῦλος πά(ν)τα.|
Ἐγὼ Ἠλί(ας) Ἀλέξης, ἔξαρχος καὶ γέρο(ν)τας Χιμάρας, δοῦλος.|
Ἐγὼ Δημηγγιόνης καὶ Στραγγίνης κυβερνήτης Χιμάρας, δοῦλος.|
Δημη Πρίφτης καὶ Γγὶ(ν) Νικολὸς κυβερνητάδες, δοῦλοι.|
Ἐγὼ Ἀλέξης Χαραμὴς κυβερνήτης, δοῦλος.|
Ἐγὼ Γγὶ(ν) Δήμας κυβερνήτης Χιμάρας, δοῦλος.|
Δημοῦτζος καὶ ὁ πατέρας μου Δημηρτήρης κυβερνήτης, δοῦλοι.|
Κονγγιόνης κυβερνήτης καὶ δοῦλος.|

---

[146] it *nunzio*

[147] it. *generale*

[148] Ps 30.19.

Νικολὸς Τζάκνας κυβερνήτης, δοῦλος.|
Ἀλέξης Γιόκας κυβερνήτης, δοῦλος.|

f. 220v [*a tergo*] Τῷ μακαριωτάτῳ πάπᾳ | Ῥώμης τῷ ζψ | προσκυνοῦμεν. | A *Sua Santi*tà.| Roma.|

11. APF SOCG 300 fs. 304r-305v [Laurent nº 11]

Fe de los ancianos y gobernadores de Chimarra Chimarra, 22 de agosto de 1662

Cocas viajó a Roma por asuntos propios. A su regreso quiso quedarse con los regalos de Alejandro VII para su obispado, pero Atanasio decidió que debían ser de la provincia. Cocas, airado, empezó a difamar a Atanasio y Simón. Logró del metropolita de Yánina un decreto de excomunión contra Láscaris, lleno de injurias contra el papa, Simón y sus compañeros de misión. Los chimarrotes rechazaron a Cocas y sus secuaces, y Atanasio y Láscaris los excomulgaron. Cocas huyó a Corfú, en donde se unió a los enemigos de la Iglesia. Los chimarrotes piden que no se le crea. Le acusan de robar 1.500 reales a un judío corfiota y los bienes de la iglesia de Chimarra enviados por el papa. En una ocasión anterior él y sus hermanos habían matado a la tripulación de un navío llegado a sus costas y saqueado su cargamento, acción que había costado la vida de cuarenta jóvenes de Vuno y Chimarra. Les acusan de haber robado los ornamentos y un dinero al anterior obispo de Chimarra Sofronio. Además, Spiros y sus familiares lo acusaron en falso de unión carnal con su hermana Zabeta.

f. 304r, 1 Ἐμεῖς, οἱ γέροντες καὶ κυβερνητάδες Χειμάρρας,|

† Κάμνομεν πίστιν βεβαίαν πὼς ὁ καπετὰν Σπύρος | Κόκας, μὲ τὸ νὰ τὸ ἠξεύρωμεν, ὑπῆγεν εἰς τὴν | Ῥώμην μὲ γνώμην διὰ νὰ λάβῃ τίποτε κέρδος,| καλὰ καὶ ἐμεῖς πρωτύτερα νὰ εἴχαμεν γράψει τῆς | ἁγιότητος τοῦ ἀκροαρχιερέως νὰ μᾶς πέμψῃ | τὸν πανιερώτατον μητροπολίτην Δυρραχίου καὶ Δαλμά|των Συμεὼν Λάσκαριν διὰ νὰ μᾶς ὁδηγήσῃ εἰς τὰ | τοῦ Θεοῦ· ὅμως τὸν ἐδέχθημεν μὲ πᾶσαν χαρὰν | καὶ εὐφροσύνην. καὶ διατὶ ἤθελε νὰ κρατήσῃ ὁ | ἄνωθεν καπετὰν Σπύρος τὰ ἀρχιερατικὰ καὶ ἱερὰ | ὁποὺ ἔπεμψε χάρισμα εἰς τούτην τὴν ἐπαρχίαν | ὁ μακαριώτατος πάπας, καὶ ἀποφάσισεν ὁ μακάριος | Ἀθανάσιος πατριάρχης Ἀχριδῶν ὅτι νὰ εἶναι | τῆς ἐπαρχίας, ὡς καθὼς ἦταν τὸ δίκαιον, διὰ τοῦ|το ἐκάκιωσεν ὁ καπετὰν Σπύρος καὶ ἔλεγε χίλιες | πομπὲς καὶ βρισιὲς εἰς καταφρόνησιν τοῦ μα|καριωτάτου πατριάρχου καὶ ἀρχιεπισκόπου Δυρραχίου.| καὶ ἔκαμεν καὶ ἦλθαν ἀφορεστικὰ χαρτιὰ ἀπὸ | τὸν μητροπολίτην Ἰωαννίνων μὲ πολλὲς βλασφη|μίες τοῦ ἁγιωτάτου πάπα Ῥώμης, μητροπολίτου | καὶ διδασκάλων, καὶ ἔστεργεν ὅσα ἡμεῖς ἀκούσα|μεν ἀπὸ τὲς ἅγιες διδαχὲς τῶν ἄνωθεν | μητροπολίτου καὶ διδασκάλων, ὅλα νὰ εἶναι | ὄνων γκανίσματα, αἵρεσες, ψέματα, πλανέματα.|| f. 304v, 1 ἀλλὰ ἐμεῖς δημοσίως τοὺς ἀναθεματίσαμεν, ὁμοίως καὶ τοὺς | ἐδικοὺς τοῦ καπετὰν Σπύρου, καὶ τὸν ἴδιον ἀκόμη ὁ μακάριος | πατριάρχης καὶ μητροπολίτης ἀφώρεσεν. ἔφυγεν ἀπέκει | καὶ ἐπῆγεν εἰς τοὺς Κορφοὺς καὶ ἑνώθη μὲ τοὺς

ἀντιλέ|γοντας τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας. καὶ ἐμάθαμεν ἀπὸ | ἄνδρας ἀληθεῖς καὶ ἀξίους πίστεως πῶς βρίζει τὰ δόγ|ματα ὅσα μᾶς ἐδίδαξαν οἱ διδάσκαλοι, τὰ ὁποῖα ἐστέρ|ξαμεν καὶ στέργομεν νὰ τὰ πιστεύωμεν καὶ νὰ τὰ | κρατοῦμεν μὲ ὅρκον τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου καὶ ἀφορισμὸν | τοῦ ἄνωθεν μακαριωτάτου πατριάρχου καὶ μητροπολίτου. διὰ | τοῦτο ἐκάμαμεν τὸ παρὸν γράμμα διὰ νὰ μὴν ἔχῃ πίστιν τέτοιος | ἄτυχος ἄνθρωπος ὡς εἶναι ὁ πανοῦργος αὐτὸς καπετὰν Σπύρος, ὁ ὁποῖος | ἐλόγιασε πῶς εἶχε νὰ κάμῃ μὲ τὸν ἑβραῖον Ναβονετον, ὁποὺ | εὑρίσκεται εἰς τοὺς Κορφούς, τοῦ ὁποίου ἐπῆρε χίλια πεντα|κόσια ῥεάλια καὶ τοῦ τὰ ἔφαγεν. ἀλλὰ τὰ δῶρα τῆς Ἐκκλη|σίας δὲν τοῦ ἐβόλεσε τοῦ κακοῦ ἀνθρώπου νὰ τὰ τρουφάρῃ[149] | καὶ νὰ τὰ φάγῃ, ὡς καθὼς μᾶς ἐχάλασεν ὅλους μας ἐδῶ· | μάλιστα, καὶ πρωτύτερα μᾶς εἶχε χαλάσει, αὐτὸς καὶ ἡ γεν{ν}ιά του,| ἐπειδὴ καὶ ἔφθαξεν ἕνα καράβι καλῆς πίστεως καὶ ἐπῆγεν | ὁ ἴδιος καπετὰν Σπύρος μὲ τ' ἀδέλφιά του καὶ ἐσκότωσε τοὺς | μαρινάρους[150] καὶ ἐπήρασιν ὅσα εἶχε τὸ καράβι, καὶ διὰ | τὴν ἀφορμὴν ἐτούτην ἐσκοτωθήκασιν ἀπὸ ἕνα χωρίον,| Βοῦνο τὸ ὄνομα, καὶ ἀπὸ τὴν Χειμάρραν πλειὰ ἀπὸ | σαράντα παλικάρια, καὶ ὅλον ἕνα σκοτώνουνται.| καὶ πάλιν εἰς τὸ σπίτι τοῦ ἰδίου καπετὰν Σπύρου ||f. 305r. 1 ἦλθεν ὁ πρώην ἐπίσκοπος Χειμάρρας Σω|φρόνιος, καὶ διατὶ εἶχε σιμά του χρυσόφαντα | ἀρχιερατικὰ καὶ καμπόσα τζικίνια, τὸν ἐδια|βάλασιν ὁ καπετὰν Σπύρος καὶ οἱ ἐδικοί του | μὲ τὴν ἰδίαν των ἀδελφὴν Ζαμπέταν πῶς | τὴν εἶχε, διὰ νὰ τοῦ τὰ φάγουν· ἀμὴ δὲν | τῶν ἐπέρασε, διατὶ τὸν ἐλευθερώσαμεν ἀπὸ | τὰ χέρια ἐτουνῶν τῶν διαβόλων. τὴν παροῦσαν | πίστιν δίδομεν διὰ νὰ κατέχῃ καθεὶς τὴν δια|βολικὴν γνώμην τοῦ καπετὰν Σπύρου καὶ τινὰς νὰ | μὴν τοῦ πιστεύσῃ, ὅτι ἐμάθαμεν πῶς ὁλοένα | ὁ ψεύστης πασχίζει νὰ ἐβγάλῃ τοὺς τιμημένους | ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν τιμήν τους. ἀλλὰ ὅποιος | ἔκαμεν ὅσα ἐπροείπαμεν καὶ μὲ ὅρκον | ὁμολογοῦμεν δὲν πρέπει ἀπὸ κανένα | πίστιν καμίαν νὰ ἔχῃ.| ἀπὸ Χειμάρρας 22 Αὐγούστου ,αχξβ΄.|

{X}Ἠλί⟨ας⟩ Ἀλέξης ἔξαρχος καὶ γέροντας Χιμάρας μαρτυρῶ τὰ | ἄνωθεν.|

Στραγγιόκας γέροντας Χιμάρας μαρτυρῶ τ' ἄνωθεν.|

Ἐγὼ Δημοῦτζος γράφω γιὰ τὸ⟨ν⟩ Δημηρτήρη γέρο⟨ν⟩τα.|

Ἐγὼ Δημηγγιόνης καὶ Στραγγίνης γέροντες.|

Ἐγὼ Ἀλέξης Χαραμῆς γέροντας.||

f. 305v. 1 Ἐγὼ Γγὶ⟨ν⟩ Δήμας γέροντας. Ἐγὼ ὁ Γγιοκότης γράφω δι|ὰ τὸν πατέρα μου τὸν Κονγγιόνη⟨ν⟩.|

Ἐγὼ παπᾶ⟨ς⟩ Στρατὴς οἰκονόμος καὶ ἐνορίτης τῆς ἐπισκοπῆς.|

Ἐγὼ Ἀκάκιος ἱερομόναχος καὶ ἡγούμενος τῆς Παναγίας Καμπιοῦ.|

Ἐγὼ παπᾶ⟨ς⟩ Ἠλίας ἐνορίτης τοῦ ἁγίου Νικολάου ἔγραψα.|

Δουλφὴς Καρτάνος δόκτωρ ὁμολογῶ πῶς | ἤμουν παρὼν ὅταν ἔγινεν ἡ ἄνωθεν | μαρτυρία καὶ γραφὴ καὶ ὁμολογῶ | μὲ ὅρκον μου.|

---

[149] it. *truffare*

[150] it. *marinaro*

Ἀνδρέας Καρτάνος ὁμολογῶ πὼς ἤμουν παρὼν | ὅταν ἔγινεν ἡ ἄνωθεν μαρτυρία καὶ γρα|φὴ καὶ ὁμολογῶ μὲ ὅρκο⟨ν⟩ μου.|

Ὁ πατριάρχης Ἀχριδῶν Ἀθανάσιος παρών.|

[APF SOCG 300 ff. 306r-307v: traducción de la carta al italiano; ed. de Jačov (1992): nº 458]

12. APF SOCG 299 fs. 270r/v + 271v

Carta de los habitantes de Drimades a la PF — Drimades, 31 de mayo de 1663

Ofrecen sus servicios al papa. Agradecen los beneficios recibidos de la PF y acusan a Láscaris de perjuicio en el terreno religioso. Lo habían escuchado como a Dios mismo, pero cuando su comportamiento se deslizó hacia graves faltas, se enfrentaron a él, considerándolo un traidor. Piden un enviado de la PF para que examine la causa. Le acusan de haber retenido los pontificales y de querer encubrir con sus explicaciones los motivos que le habían forzado a dejar la región. Los empeñó por una cantidad de sesenta reales, que a un interés del 20% se habían convertido en noventa. Insinúan contra él adulterios y otros pecados carnales, y le acusan de soberbia, vanidad y otros escándalos, como homicidios y venta de objetos de culto. Constantini ha escrito a la PF pidiendo el dinero para que la Iglesia de Chimarra recupere los pontificales.

f. 270v. Ἐξοχώτατοι καὶ πανευλαβέστατοι αὐθέντες καὶ κύριοι | τῆς Ἱερᾶς Συνάξεως τῆς Ἐπιδόσεως τῆς Πίστεως, κύριοι κύρ|ιοι γαρδινάληδες[151], τὴν ἐξοχότητά σας δουλικῶς προσκυνοῦμε⟨ν⟩.|

Εἴχαμε⟨ν⟩ λόγο⟨ν⟩ μὲ τὸν εὐλαβέστατο⟨ν⟩ διδάσκαλον παπᾶ⟨ν⟩ κὺρ Ὀνούφριον | νὰ γράψῃ τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας πὼς εἴμεσταν ὅλοι εἰς τὸ⟨ν⟩ ὁρισμὸν | τοῦ μακαριωτάτου πάπα, σὰν ἠκούσαμεν πὼς εἶχε νὰ κάμῃ | πολέμους καὶ συμ⟨μ⟩αχίες, ἂν ὅριζε νὰ συ⟨μ⟩βοηθήσωμε καὶ ἐμεῖς | μὲ τὸ αἷμά μας, τώρα καὶ διὰ πάντα, διατὶ τοῦ εἴμεσταν πολ|λ⟨λ⟩ὰ χρεῶστες διὰ τὲς ἄμετρες καλοσύνες καὶ χάρες ὁποὺ | μᾶς ἔκαμε. καὶ ὁ ἄνωθεν διδάσκαλος ἐκαρτέριε ἀπόκρισιν | ὥραν τὴν ὥρα⟨ν⟩, καὶ ἂν {γ}κ{ι}αὶ δὲν ἔλαβε αὐτὴν τὴν ἀπόκρισι⟨ν⟩, ἐμεῖς | γράφομεν καὶ παραδινόμεσταν ὅλως δι' ὅλου εἰς τὲς ἀγκαλὲς τῆ|ς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Ἐκ⟨κ⟩λησίας καὶ εἰς τὴν ε⟨ὐ⟩σπλαχνίαν τοῦ διαδόχου | τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων, νὰ μᾶς προστάξῃ τὰ ὅσα δυνόμεσταν,| καὶ νὰ τὰ βάλωμεν εἰς ἔργον. ὅσον διὰ τὲς καλοσύνες ὁποὺ ἐλάβαμε⟨ν⟩ | ἀπὸ τὴν ἐξοχότητά σας, ὅλες τὲς εὐχαριστοῦμεν καλὰ καὶ ἄ|ξια. ἀμὴ τὰ καμώματα τοῦ μητροπολίτου Δυρ⟨ρ⟩αχίου, ὁποὺ ἔπρεπε | νὰ τὲς αὐξήσῃ, μᾶς τὲς ἐχάλασε καὶ μᾶς ἐζημίωσε πολὺ καὶ | πολὺ ὅσον διὰ τὰ ψυχικά, καὶ καμπόσους ὁποὺ ἦσανε μὲ τὸ ἕ|να ποδάρι στὴν κόλασι⟨ν⟩, τοὺς ἔμπασε μὲ τὰ δύο. τί νὰ

---

[151] it. *cardinale*

εἰποῦμεν | τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας, ὁποὺ δὲν εἴμεσταν καλοὶ νὰ ὀνομάσωμεν | τὸ ὄνομά σας; αὐτὸς μᾶς ἐχάλασε, καὶ ἐμεῖς ὁποὺ πολὺ ὀλί|γο⟨ν⟩ γροικοῦμεν τὸν κόσμον, κάτι κρατιούμεσταν ἀκόμα, ἀ|μὴ ἐκεῖνοι ὁποὺ εἶναι τέλεια ἄγνωστοι ἐχάθησαν ὁτιπάσα, διατὶ | τὸν εἴχαμε⟨ν⟩ ὅλοι σὰν Θεὸν καὶ μὲ τὸ⟨ν⟩ λόγο⟨ν⟩ του ἐμπόριε νὰ μᾶς κά|μη σὰν ἤθελεν, τόσην εὐλάβειαν τοῦ εἴχαμεν. ἀμὴ σὰν ἄρχισ[ε] | αὐτὰ τὰ καμώματα ὁποὺ ἐδῶ εἶναι βαρὲς δουλειές, ἐσιχάθη|μεν καὶ ἂς μᾶς ἔχῃ στὴν ψυχή⟨ν⟩ του (πάλε μετροῦμεν πὼς ὄχ[ι],| διατὶ ἐβγῆκε αὐτὸς Ἰούδας, ὅλοι εἶναι Ἰοῦδες)· τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ κ[αὶ] | τὴν καλὴν ὁρμήνεια⟨ν⟩ τὴν κρατοῦμεν μάλιστα, διατὶ ἔχομε⟨ν⟩ μεδ' ἐ|μᾶς τὸν ἄνωθεν διδάσκαλον καὶ τὸν ἀγαποῦμεν ὡσὰν τὰ μά|τιά μας. τώρα ἂν ἐθέλαμεν γράψει τὰ ὅσα ἄπρεπα | ἔκαμεν, βιβλία ἐκάμναμεν, ἀμὴ πιστεύω ⟨ὅ⟩τι τὰ ||f. 270r, 1 ἐμάθετε ὅλα. καὶ εἴχαμε⟨ν⟩ ὄρεξι⟨ν⟩ νὰ ἔρθουν ἐδῶ ἄνθρωποι ἀπεσ|ταλμένοι ἀπὸ τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας νὰ ξετάξωμε⟨ν⟩ καλύτερα τή⟨ν⟩ νῦ|ν ὑπόθεσι⟨ν⟩ καὶ οἱ φταίστες, ἂν εὑρεθῇ κανεὶς ἀπὸ ἐμᾶς, νὰ ἔρ|θουνε αὐτοῦ νὰ παιδευτοῦν· εἰ δέ, νά 'μεστα στὴν τιμή⟨ν⟩ μας. ὅσο⟨ν⟩ | διὰ τ' ἀρχιερατικὰ ὁποὺ ἔφερε ἀπὸ τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας | διὰ νὰ τὰ πέ⟨μ⟩ψῃ τοῦ πατριάρχη τῆς Ὀχρίδας καὶ τὰ ἐκράτιε ὅ|λον τὸν καιρὸν καὶ δὲν τὰ ἐπροβόδα ὥστε ὁποὺ τὰ ἐντριγά|ρισε[152], δὲν εἶναι ἡ ἀλήθεια ἔτζι ὡσὰν λέγει αὐτός, ὁποὺ λέγει πὼς | τοῦτα ἁρπάξαμε⟨ν⟩ καὶ τὰ ἐφάγαμεν· μόνε τὰ λέγει διὰ νὰ εὕ|ρῃ πρόφασι⟨ν⟩ νὰ σκεπάσῃ τὲς ἀτυχίες του, διὰ τὲς ὁ|ποῖες δὲν ἐμπόριε πλιὰ νὰ σταθῇ εἰς ἐτοῦτα τὰ μέρη. αὐ|τὰ τὰ ἴδια ἱερὰ βρίσκονται ἐδῶ σημάδι ἀπὸ δύο χρόνους | καὶ ἀπάνω διὰ ἑξῆντα ῥιάλια, ὁποὺ κάμνουν τώρα κοντὰ ἐνενῆν|τα (εἴκοσι τὰ ἑκατό), καταπὼς ἔκαμε ὁ μητροπολίτης στὰ | καπίτολα[153], ὁ ἄνωθεν Δυρ⟨ρ⟩αχίου· καὶ πὼς τὰ ἔβαλε σημάδια ἀ|τός του φαίνεται εἰς τὴν καντζιλάρια[154] εἰς τὰ προτζέσια[155] τοῦ | γγιενεράλε[156] τῶν Κορφῶν, ὁποὺ εἶναι πρᾶμα ἀληθινώτατο⟨ν⟩,| διατὶ εἶναι τὸ ἴδιό του χέρι. ὅσο⟨ν⟩ διὰ τὲς μοιχεῖες καὶ ἄλ⟨λ⟩ες ἀτζα|λιὲς σαρκικές, δὲν ἔχομε στόμα νὰ τὰ εἰποῦμε, ἀμὴ ἂν ἔρθῃ ἄν|θρωπος ἴδιος ἐδῶ μὲ ἀφορισμὸ⟨ν⟩ τοῦ μακαριωτά[τα]του πάπα | νὰ δείξουν τὴν ἀλήθεια⟨ν⟩, θέλει βρεθεῖ. ἀφήνομε⟨ν⟩ τὲς περηφάνιες | καὶ κενοδοξίες καὶ ἄλ⟨λ⟩α σκάνταλα, ὡς καὶ φονικὰ καὶ τὰ σ|κεύη τῆς ἐκ⟨κ⟩λησίας ὁποὺ τὰ ἔδωκε διὰ ὑποθέσεις πορνικές,| καὶ ἄλ⟨λ⟩α καὶ ἄλ⟨λ⟩α ὁποὺ δὲν εἶναι βολετὸ νὰ μείνουνε δίχους ξέταξι⟨ν⟩ ἀ|πὸ τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας, τὴν ὁποίαν ἀκαρτεροῦμεν. καὶ ὅσο⟨ν⟩ | διὰ τὰ ἀρχιερατικά, ἐγράψαμε⟨ν⟩, ὁ ἄνωθεν διδάσκαλος, νὰ πέ⟨μ⟩|ψουν τ' ἄσπρα καὶ νὰ τὰ πάρῃ ἡ ἐκ⟨κ⟩λησία. ἄλ⟨λ⟩ο διὰ τὴν ὥρα⟨ν⟩ | δὲν λέγομε⟨ν⟩, ἂν [γ]κ[ι]αὶ εἴχομεν πολ⟨λ⟩ὰ νὰ εἰποῦμεν· εἰσὲ ἄλ⟨λ⟩ον καιρὸ⟨ν⟩ | θέλομε⟨ν⟩ ξεκαθαριστεῖ καλύτερα. καὶ διὰ τέλος μικροὶ | μεγάλοι μὲ εὐλάβεια⟨ν⟩ καὶ πόθο⟨ν⟩ τῆς καρδίας μας τὴν ἐξοχό|τητά σας δουλικῶς προσκυνοῦμεν. ἀπὸ Δερμάδες, Μαΐου | τριανταμία, καὶ τή⟨ν⟩ Παλά⟨σα⟩, ͵αχξγ΄.|

[152] it. *intricare*
[153] it. *capitolo*
[154] it *cancelleria*
[155] it. *processi*
[156] it. *generale*

[*in margine*] ταπεινότατοι δοῦλοι τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας, ὅλοι τοῦ χωρίου τῶν Δρυμάδων.|

f.271v [*a tergo*] δοθήτω εἰς τὰς τιμιωτά|τας χεῖρας τῶν ἐξοχωτά|των γαρδιναλέων τῆς Ἱερᾶς | Συνάξεως τῆς Ἐπιδόσεως τῆς | Πίστεως εἰς τὴν Ῥώμη⟨ν⟩.|

[APF SOCG 299 fs. 269r/v + 272v: traducción de la carta al italiano]

f. 269r. Emin*entissi*mi e religiosissimi sig*no*ri della Sacra Con*gregazio*ne de | Propaganda Fide cardinali, facciam umil rive|renza como servi all'*eminenze vostre*.|

Habbiam discorso col religiosissimo maestro papa signor Onofrio che scrivesse | all'*eminenze vostre* che noi tutti siamo pronti ad ogni ordine del beatissimo papa quand'|habbiamo udito che haveva da far guerra e compagnie de' soldati, se co|manda che concorriamo ad aiutare ancor noi con le nostre persone adesso e | sempre, perché gli siamo obligati molto per gl'immensi beneficii e per le gratie | che ci ha fatte. el sopradetto maestro aspettava risposta d'ora in ora e fin adesso | non ha havuto risposta. noi scriviamo e ci diamo tutti per tutto nelle brac|cia della Santa Chiesa di Cristo e nella clemenza del successore del corifeo degli apo|stoli, che ci comandi tutto ciò in che potiamo, e che mettiamo. quanto alli bene|ficii ch'habbiamo ricevuto dall'*eminenze vostre*, per tutti rendiamo gratie come conviene e | com'è degno. le attioni del metropolita di Durazzo, che bisognava che le accrescesse,| ce le ha distrutte e ci ha fatto danno molto e molto quanto allo spirituale, e quan|ti ch'erano con un piede nell'inferno, gli ha fatti essere con due. che diremo all'*eminenze* | *vostre*, non essendo buoni da nominar il nome vostro? esso ci ha ruinati, e noi, che mol|to poco c'intendiamo del mondo, siamo stati colti ancora, ma quelli che sono per|fettam*ent*e ignoranti sono stati presi in tutto, perché lo tenevamo tutti come Dio e | col suo parlare poteva far di noi ciò che voleva: tanta divotione gli havevamo.| ma quando cominciò a far quelle attioni che qui sono gravi negotii, ci siamo disgu|stati, ci habbia pure nell'anima sua (un pezzo fà è che sappiamo che non già, per|ché se n'è andato esso Giuda, tutti sono Giude). la parola di Dio e il buon affetto | manteniamo massime, perché habbiamo con noi il sopradetto maestro e l'amiamo co|me gli occhi nostri. adesso, se volessimo scrivere quanto bisognerebbe, faressimo li|bri. ma credo ch'il resto tutti sappiate. havevamo desiderio che venissero qui | persone mandate dall'*eminenze vostre* per essaminar meglio la causa; e se la trovesse male per | parte nostra, vengano qui a punirci; se non, che restiamo nel nostro honore.| in quanto alle vesti sacre episcopali che portò da parte dell'*eminenze vostre* per mandarle al pa|triarca d'Ocrida, e le tratteneva tutto'l tempo e non le faceva ricapitare, siché le | ha intricate, non è verità così como esso dice, cioè, che noi le habbiamo tolte per for|za e mangiate, solo ciò dice per iscusa, come fa anco nelle altre sue disgratie, per le quali | non ha potuto più stare in queste parti. li istesse proprie vesti sacre pontificali si trova|no qui in pegni da due anni in qua e più per 60 reali, che fann'ora vicino a novanta | (vinti per cento), conforme ch'ha fatto il metropolita sudd*ett*o di Durazzo nelli capitoli: e come | le ha messe per pegno esso stesso da se, si vede nella cancelleria nei processi del generale ||f. 269v. di

Corfù, il che è verissimo per esservi la sua propria mano. quanto | agli adulterii et altri diletti carnali, non habbiamo bocca per riferire, ma | se viene qui una persona mandata d'ordine del [*erasum*: sua Santità] b*eatissi*mo papa per ac|certarsi del vero, troverà. lasciamo le superbie e vaneglorie et | altri scandali, come anco gli altri ammazzamenti e li vasi della chiesa | che [*erasum*: in] ha dato per [*supra*: in] pegno per soggetti [*supra*: cause] carnali, e molte altre cose che non è | possibile che stiano senza essame che venga da parte dell'*eminenze vostre*, la quale | aspettiamo. et in quanto alle vesti pontificali, ha gia scritto il soprad*etto* | maestro che mandino i denari e che le riceva la chiesa. altro per ora | non diciamo. havriamo molto che dire, ma con altra occasione meglio | rimetteremo e ci purgaremo. per fine noi piccioli e grandi con devotione | et con affetto del nostro core facciamo umiliss*ima* riverenza all'*eminenze vostre*.| da Drimade 31 de maggio, et Palesa, 1663.|

Humilissimi servi di vostre eminenze.| Tutti quanti della villa di Drimadi.|

f. 272v [*a tergo*] Albania.| Drimades 31 maggio 1663.| Popolo di Drimades.| [resumen].

13. APF SOCG 299 f. 283r/v

Carta de los habitantes de Drimades y Palasa al papa — Drimades, 8 de octubre de 1663

Agradecen al papa los beneficios recibidos y acusan a Láscaris de haber destruido los progresos que habían hecho. Han relatado al obispo de Lecce sus desmanes. Piden un examinador que vea la causa y halle la verdad. Anuncian el viaje a Roma de Constantini, al que elogian. Alaban su constancia, en especial en su labor pastoral. No ven con buenos ojos su marcha, pero no pueden hacer nada por retenerlo, entre otros motivos, por las molestias que le causa el obispo del lugar. Piden al papa que lo reciba con amor paternal y le aseguran su devoción por la Iglesia y por él. Ofrecen sus servicios una vez más.

f. 283r. Τῷ παναγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἐν Χριστῷ πατρὶ πατέρων καὶ κυρίῳ ἡμῶν,| κυρίῳ κυρίῳ Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἑβδόμῳ, τοποτηρητῇ τοῦ Χριστοῦ | καὶ διαδόχῳ τοῦ μακαρίτου Πέτρου, πάπᾳ Ῥώμης | καὶ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ, ὅλοι ἡμεῖς οἱ ἀνάξιοι καὶ δοῦλοί σου | τῶν χωρίων Δρυμάδων καὶ Παλάσας τὴν {ὀ} ὀφει|λομένην προσκύνησιν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς.|

Δὲν ἔχομε⟨ν⟩ στόμα οἱ ταλαίπωροι νὰ τὴν εὐκαριστίσωμε⟨ν⟩ κατὰ τὸ πρέπον εἰς τὲς | τόσες χάρες καὶ καλοσύνες ὁποὺ ἐλάβαμεν ἀπὸ τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου, τὸ | ἕνα διατὶ εἴμεσταν ἄνθρωποι ἀνεγροίκητοι καὶ δὲν φτάνει ὁ νοῦς μας | ὡς ἐκεῖ, τ' ἄλ⟨λ⟩ο διὰ νὰ εἶναι τὸ πρόσωπο⟨ν⟩ καὶ ἡ δόξα τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου τόσα | μεγάλη, ὁποὺ μετὰ βίας εὑρίσκεται κανεὶς νὰ κάμῃ ἐτοῦτο. ἐπειδὴ | ἐδὰ καὶ δὲν ἐμποροῦμεν νὰ κάμωμεν τὴν πρέπουσαν εὐκαρίστησιν | εἰς τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου, πέφτομεν

ὅλοι μὲ τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν ὀμπρὸς | εἰς τὰ ποδάρια τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου, κάμνοντας τὴν βαθυτέραν προσ|[15]κύνησιν ὁποὺ νὰ εἶναι βολετὸ ἀπὸ τὸ μέρος μας, εὐκαριστῶντας καὶ|τὰ πολ⟨λ⟩ὰ τὰ πατρικὰ σπλάχνα τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου εἰς τὴν τόσην ἀγάπην | καὶ καλοσύνην ὁποὺ μᾶς ἔδειξεν, καὶ εἴδαμεν μεγάλην προκοπήν. ὁ Θεὸς | νὰ συχωρέσῃ{ν} ὅποιος μᾶς τὴν ἐχάλασεν, καὶ ἄλ⟨λ⟩ος δὲν μᾶς τὴν ἐχάλασε | παρὰ ἐκεῖνος ὁποὺ ἤτουν ἀπεσταλμένος νὰ τὴν αὐξήσῃ, καὶ μᾶς ἐχά|[20]λασε παντάπασι καὶ μᾶς ἔρ⟨ρ⟩ηξε μὲ τὸ πρόσωπο⟨ν⟩ εἰς τὴν γῆν, ὁποὺ δὲν | ἔχομε⟨ν⟩ πλέο⟨ν⟩ στόμα νὰ συντύχωμε⟨ν⟩ εἰς τὲς ὑβρισιὲς καὶ ἀναισκυ⟨ν⟩τίες | τῶν ἐχθρῶν τῆς πίστης τοῦ Χριστοῦ. καὶ ὅσα ἄπρεπα ἔκαμεν ὁ καλὸς | Δυρραχίου, διὰ τὰ ὁποῖα ἔχομεν τοῦτες τὲς ἀναισκυντίες ἀπὸ τοὺς | ἀπίστους, δὲν τὰ γράφομεν ἐδῶ, ὅτι δὲν ἔχουν τόπον εἰς τὴν παροῦσαν |[25] εὐκαριστικὴν γραφὴν τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου· μόνε καὶ τοῦ ἐκλαμπρο|τάτου ἐπισκόπου τοῦ Λετζίου ἐγράφτησαν, ἀμὴ ὄχι εἰς μάκρος.| καὶ πάλε ἂς ἔρθῃ κανεὶς ξεταχτὴς ἀπεσταλμένος ἀπὸ τὴν μακα|ριότη⟨ν⟩ σου νὰ εὔρῃ ἀτός του πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν· ὅτι ἀπὸ λόγου μας | τὸ φταίσιμο δὲν ἐστάθη, μάρτυς Κύριος ὁ Θεὸς ὁποὺ μᾶς κρατεῖ.||[f. 283v, 1] ἀπό τ᾽ ἄλ⟨λ⟩ο μέρος, αὐτοῦ ἔρχεται ὁ εὐλαβέστατος καὶ λογιώτατος παπᾶ⟨ς⟩ κὺρ Ὀ|νούφριος, ὁ ὁποῖος, διὰ νὰ τὰ εἰποῦμεν εἰς κο⟨ν⟩τολογιά⟨ν⟩, τὰ ὅσα καλὰ ἐγί|νησαν, ἀτός του μοναχὸς τὰ ἔκαμεν, διατὶ ἐστάθη καρτερὸς | εἰς ὅλα τὰ πάντα καὶ δὲν ἀπάρνησέ ποτε τὴν δούλεψην τοῦ Θεοῦ |[5] καὶ τὴν προκοπὴν τῶν ψυχῶν. καὶ εἴμεσταν ὀξ αὐτῶν εὐκαριστη|μένοι ὡς τὴν ἄκραν, καταπὼς φαίνεται{ν} ἀπὸ τὲς συμ⟨μ⟩αρτυρίες | ὁποὺ ἐκάμαμεν, καὶ εἶναι μαρτυρημένος ἀπὸ ὅσους τὸν ἐγνώρισαν, τόπιοι | καὶ ξένοι. καὶ τὸν ἀγαποῦμεν ὡσὰν τὰ μάτιά μας, καὶ μᾶς κακοφαίνεται μέ|σα εἰς τὴν καρδία⟨ν⟩ μας ὁποὺ μισεύει, μόνον δὲν ἠμπορεῖ νὰ κάμῃ ἀλ⟨λ⟩έ|[10]ως διὰ πολ⟨λ⟩ὲς αἰτίες, καὶ ξεχωριστὰ διὰ τὰ βάσανα καὶ πείραξες ὁποὺ τοῦ | κάμνει ὁ καλός μας ἐπίσκοπος, καὶ δὲν ἔχει τί νὰ κάμῃ. καὶ τὸν ἐβάνομεν εἰς τὰ | χέρια τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου νὰ τὸν ἀγαπᾷ, ὅτι εἶναι πάσης τιμῆς ἄξιος καὶ ἔκα|με τὸ χρέος του μὲ τὴν βοήθειαν τοῦ Θεοῦ πολυτιμημένα. καὶ ὁ Θεὸς νὰ τοῦ τὸ | πλερώσῃ, καταπὼς τὸν παρακαλοῦμε⟨ν⟩ διὰ τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου, ὁποὺ ἐδείχθη |[15] καὶ μ᾽ ἐμᾶς, τοὺς ἀπορημένους εἰς ἐτοῦτα τὰ ὄρη, ὡσὰν καλὸς πατέρας, κα|ταπὼς εἶσαι πατέρας ὁληνῆς τῆς χριστιανοσύνης. καὶ ἐμεῖς δὲν θέλο|μεν ἐβγῆ ποτε ἀπὸ τὴν εὐλάβεια⟨ν⟩ τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου καὶ τῆς Ἐκ⟨κ⟩λησίας | τοῦ Θεοῦ. καὶ εἴμεσταν εἰς τοὺς ὁρισμούς της εἰς ὅ τι νὰ μᾶς ὁρίσῃ καὶ μὲ τὸ αἷ|μά μας, ὡς καθὼς ἐβάλαμεν καὶ ἐγράψανε σὰν ἠκούσαμεν τὲς ⟨σ⟩ύγχυ|[20]σες ὁποὺ ἠκούσαμεν νὰ εἶναι αὐτοῦ· ἂν μᾶς ὁρίσουν, νὰ συ⟨μ⟩βοηθήσωμε⟨ν⟩ | καὶ ἐμεῖς μὲ τοὺς κόπους μας. καὶ καρτερούσαμεν ἀπόκρισι⟨ν⟩, διατὶ καὶ τώ|ρα εἴμεσταν πρόθυμοι καὶ ἕτοιμοι νὰ τὴν ἐδουλέψωμε⟨ν⟩. ⟨ὄχι⟩ ἄλ⟨λ⟩ο διὰ τὴν ὥ|ρα⟨ν⟩, μόνο τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου δουλικῶς προσκυνοῦμε⟨ν⟩, ἀπὸ τὴν ὁποίαν | καρτεροῦμε⟨ν⟩ εὐχὴν καὶ εὐλογίαν. ἀπὸ Δρυμάδες Ὀκτωβρίου η´ |[25] ,αχξγ´. τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου δοῦλοι ταπεινοὶ οἱ ἄνωθεν, καὶ ἐγὼ κα|πετὰν Λέκα⟨ς⟩ Μπιτζίλης εἰς ὄνομα ὁλουνῶν ἔγραψα.|

[APF SOCG 299 fs. 282r/v + 285v: traducción de la carta al italiano]

[f. 282r. 1] Al santissimo e beatissimo in Christo padre de' padri | e sig*nor* nostro, sig*nore* sig*nore* Alessandro settimo, vicario di Christo e successore | di *san* Pietro, papa di Roma e sommo pontefice, noi tutti indegni servi suoi | del paese di Drimade e Palasas la debita riverenza sino al pavim*ent*o |[5] della terra.|

Non habbiamo bocca, miseri, per ringratiarla come converria per tante gratie e beneficii | che habbiamo ricevuto dalla Beat*itud*ine Vostra, tanto perché siamo persone rozze e la nostra | mente non arriva più che là, quanto perché la persona e gloria di *Vostra Beatitud*ine è tanto grande,| che apena si potrà trovare chi ciò faccia. giaché dunq*ue* non potiamo fare il debito rin|[10]gratiam*ent*o alla *Beatitud*ine Vostra, cadiamo tutti col volto in terra avanti li piedi di *Vostra Beatitud*ine facendo | una profondissima riverenza che potiamo mai fare da canto nostro, ringratiando as|sai le paterne viscere di *Vostra Beatitud*ine per tanto affetto e per tanta beneficenza che ci ha mo|strato, e ne vediamo gran profitto. Dio perdoni a chi l'ha ruinato, et altro non ci ha | guasto che quello ch'era mandato per accrescerlo, e ce l'ha guastato affatto e ci ha fatto |[15] andare con la faccia in terra, siché non habbiamo più bocca per opporci all'ingiu|rie e gli scorni che ci fanno i nemici della fede di Christo. gl'inconvenienti poi se|guiti per mezo del buon mons*igno*r di Durazzo, che sono stati cagione che patiamo tali op|probrii dagli infedeli, non scriviamo qui, perché non è lor luogo nella presente rin|gratiatoria lettera a *Vostra Beatitud*ine: è ben vero che ne fu scritto all'ill*ustrissi*mo vesc*ovo* di Leccie,|[20] ma non in lungo. venga pure di nuovo qualch'essaminatore mandato da *Vostra Beatitud*ine e | troverà da se stesso tutta la verità, che dalla parte nostra non v'è stata colpa:| testimonio n'è il Sig*no*r Iddio che ci mantiene. dall'altra parte, se ne viene | costà il rev*erendissi*mo et honorabiliss*imo* papa chir Onofrio, il quale (per dir tutto il bene che | ha fatto in breve) tutto l'ha fatto lui solo, perché è stato constante in tutte le cose, e non |[25] s'ha levato mai dal servitio di Dio e dal profitto dell'anime, e ne siamo pienam*ent*e so|disfatti in sommo, come appare dalle contestimonianze che habbiamo fatto, e gli testi|ficano tutti che l'hanno conosciuto, tanto quei del luogo quanto forestieri; l'amiamo co|me gli occhi nostri e ci dispiace sino al core che parta, ma non puo fare altrim*ent*i per | molte cause, e particolarm*ent*e per le molestie e fastidii che gli da il buon vescovo nostro,|[30] e non sà che fare. lo mettiamo in mani di *Vostra Beatitud*ine acciocché lo ami, perché veramente | è degno d'ogni honore et ha fatto il suo debito con aiuto di Dio molto honoratamente. Iddio | gli ne paghi, come lo preghiamo per *Vostra Beatitud*ine, che s'è mostrata anco con noi, bisognosi in | queste montagne, da buon padre, come padre ch'ella è di tutta la christianità, e noi non ||[f. 282v. 1] vogliamo uscire già mai dalla divot*ione* di *Vostra Beatitud*ine e della Chiesa di Dio. e siamo pronti | agli ordini suoi in ciò che comanderà, anco col nostro sangue, conforme habbiamo espresso | escritto quando habbiam sentito li rumori che si dicevano essere costì, che se ci coman|dassero, concorreressimo ad aiutar noi con le nostre fatighe; et habbiamo aspettata la risposta |[5] *per*ché anche hora siamo pronti et apparecchiati per servirla. non altro per ora, solo che | humilm*ent*e riveriamo la Beatitud*ine* Vos*tra*, dalla quale aspettiamo la benedittio*ne*.| da Drimades ottobre 8, 1663.|

Della Beatitud*ine* Vostra | humili servi li soprascritti,|[10] et io capitan Leca Bizilis in | nome di tutti ho scritto.|

f. 285v Albania.| Drimades 8 ottobre 1663.| Il popolo di Drimades.| [resumen]

14. APF SOCG 301 f. 152r

Carta de la villa de Drimades a Alejandro VII Drimades, 29 de marzo de 1664

Comunican el ataque del beylerbey Mehmed Pachá, que ha saqueado y arruinado las iglesias y causado graves daños. Los chimarrotes pudieron vencerlo y obligarlo a retirarse a Delvino, pero los turcos se preparan para atacar la región con más soldados y con cañones. Bizilis ofrece al papa sus servicios como mercenario con sus hombres, para así aumentar la confianza y el amor que le tienen.

Μακαριώτατε καὶ παναγιώτατε πατέρα·|

† Διατὶ ἐγνωρίσαμε⟨ν⟩ τὴν πολ⟨λ⟩ὴν καὶ πατρικὴν ἀγάπην τῆς μακα|ριότη⟨ς⟩ σου μὲ τόσες πολ⟨λ⟩ὲς καλοσύνες καὶ εὐεργεσίες ὁποὺ ἐλά|βαμεν ἀπὸ τὴν μακαρι⟨ό⟩τη⟨ν⟩ σου μὲ τὸ νὰ μᾶς πέ⟨μ⟩ψῃς δασκάλους νὰ μᾶς | φωτίσουσι καὶ νὰ μᾶς ἑρμηνεύσουσι τὴν καθολικὴν πίστιν τῆς Ῥωμαϊ|κῆς Ἐκ⟨κ⟩λησίας καὶ οἰκουμενικῆς Ἐκ⟨κ⟩λησίας· καὶ τώρα μὲ τὸ ἐλθεῖν τοῦ Τούρ|κου, ἐκούρσευσε τὰ περίχωρα τῆς προβίντζιας μας καὶ ἐπολέμησε μὲ | πολὺ φουσάτο ἀποκάτω εἰς τὴν χώρα⟨ν⟩ τῆς Χιμάρας· καὶ ἐθέλησεν ἡ δύ|ναμις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ εὐχὴ τῆς μακαριότη⟨ς⟩ σου νὰ τὸ⟨ν⟩ νικήσωμε⟨ν⟩ καὶ νὰ τὸν | κάμωμεν νὰ συρθῇ εἰς τὸ Δέλβινο⟨ν⟩, ἀμὴ ἑτοιμάζεται νὰ ἔρθῃ πάλι ὀπίσω | μὲ φοβερὸν φουσάτο καὶ κανόνια, καὶ στέκομε⟨ν⟩ εἰσὲ μεγάλο⟨ν⟩ κίντυνο⟨ν⟩. διὰ | τοῦτο ἐγὼ τρέχω εἰς τὴν μακαριότητά σου, ἂν ὁρίζῃ νὰ ἔλθω νὰ τὴν | δουλεύσω μὲ ὅσους ἄντρες ὁρίζεις, καθὼς ἡ μακαριότη⟨ς⟩ σου κρατεῖ σιμά | της καὶ ἄλ⟨λ⟩ους δουλευτάδες εἰς δούλευσίν της στρατηγικήν, τόσον καὶ | ἐμεῖς, οἱ ἀνάξιοι δοῦλοί σου, τὴν παρακαλοῦμεν· καθὼς νὰ μᾶς εὐεργέτησες | μὲ τόσα χαρίσματα εἰς τούτην τὴν προβίντζια⟨ν⟩, ἔτσι καὶ ἐμεῖς νὰ γένω|μεν πιστοὶ δοῦλοί σου αὐτοῦ, διὰ νὰ εἶναι π{ι}λιὰ ξαστεριὰ καὶ πίστη καὶ ἀγάπη εἰ|ς ἐμᾶς πρὸς τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου, μάλιστα τώρα ὁποὺ ὁ ἀγαρηνὸς ἀκου|λουθᾷ νὰ μᾶς χαλάσῃ ἀπὸ τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. καὶ ἐμεῖς δὲν ἔχομεν ἄλ⟨λ⟩ον | ἀφέντη⟨ν⟩ καὶ σπλαχνικὸν πατέρα παρὰ τὴν μακαριότη⟨ν⟩ σου, εἰς τὸν ὁ|ποῖον ἐπαραδώκαμεν τὴν ψυχήν μας. καὶ παρακαλοῦμεν τὴν μακαριότη|τά σου νὰ μᾶς ἀξιώσῃ μὲ τὴν ἀπόκρισιν, τὴν ὁποίαν θέλομε⟨ν⟩ δεχθεῖ μὲ | μεγάλη⟨ν⟩ ταπεινοσύνη⟨ν⟩ ὡς εὐτελεῖς καὶ ταπεινοὶ δοῦλοι τῆς μακαριότητό⟨ς⟩ σου.| καὶ ἐδῶ κάμνοντας τέλος εὐλαβῶς φιλοῦμεν τοὺς πόδας τῆς μακαριό|τητό⟨ς⟩ σου.|

Ἐγὼ Νίνας Χριστόφορος Βιτζίλης μὲ ὅλην τὴν χώραν τῶν Δρυμάδων προσ|κυνοῦμεν τὴν μακαριότητά σου.| Δρυμάδες κθ΄ τοῦ Μαρτίου ͵αχξδ΄.|

Io Arcadio vescovo di Musachia fo fede esser la p*rese*nte di | Nina Bizili con la sua fattione.|

Io Giov*anni* Chrisafida missionario della S*ac*ra Congrega*zione* fo fede esser | la p*rese*nte di Nina Bizili con la sua fazione.|

15. APF SOCG 299 fs. 356r/v + 357v

Carta de los chimarrotes a la PF — Provincia de Chimarra, 19 de mayo de 1664

Ataque de Mehmed Pachá y daños que ha causado. Atanasio, hecho prisionero, tuvo que pagar 1.500 ducados en rescate y refugiarse en Chimarra. Piden al papa y a la PF que lo ayuden, porque sus dificultades han nacido de su correspondencia con Roma, y que le manden pronto los pontificales, que aún no había recuperado.

f. 356r, 1 Ἐξοχώτατοι καὶ αἰδεσιμώτατοι ἀφέ⟨ν⟩τες καρδινάλεις,| ἀπό μας τῆς προβέντζας τῆς Χιμάρας τὴν ταπεινὴν προ|σκύνησιν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς.|

Ἐδῶ ἦρθε ἕνας τοῦρκος, Μεμὲχ πασᾶς, καὶ μᾶς ἐκούρσεψε | καὶ μᾶς ἐχάλασε καὶ μᾶς ἔκαψε τὲς ἐκ⟨κ⟩λησίες καὶ μᾶς ἔκαμε | πολ⟨λ⟩ὰ κακά, καὶ ἀπεκεῖ μᾶς ἔπιασε καὶ τὸν μακαριώτατον | πατριάρχη⟨ν⟩ μας καὶ τὸν ἐπῆραν χίλια πεντακόσια ῥιάλια.| καὶ φεύγοντας ἦρθε εἰς τὴν προβέντζια⟨ν⟩ μας. καὶ δίνομεν | εἴδησι⟨ν⟩ τῆς ἐξοχότητά⟨ς⟩ σας πὼς ξαργιτοῦ παιδεύεται ἀπὸ τοὺς ἀγα|ρηνοὺς διὰ 'πινομὴν τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκ⟨κ⟩λησίας ἁγίας. καὶ δεού|μεσταν ὅλοι, μικροὶ καὶ μεγάλοι τῆς ἐπαρχίας, τὸν μακαριώ|τατον ἀφέντη⟨ν⟩ μας ἄκρο⟨ν⟩ ἀρχιερέα καὶ τὴν ἐξοχότητά σας | νὰ βοηθηθῇ ἀπὸ τόσες του ἀνάγκες καὶ βάσανα καὶ διω{γ}γμοὺς | τοῦ τούρκου, καθὼς τὸ κάμνομεν ὅλοι μας καὶ ὑπογράφομεν | οἱ πρῶτοι τῆς ἐπαρχίας. καὶ παρακαλοῦμεν τὴν ἐξοχότητά σας | νὰ μὴν ἀργήσουν νὰ τοῦ πέ⟨μ⟩ψετε τὰ ἀρχιερατικὰ ὁποὺ ὁ | μακαριώτατος πάπας ἐκαταδέχτη νὰ τοῦ πέ⟨μ⟩ψῃ δωρεάν.| ἔτσι δεούμεσταν ὅλοι νὰ ἔχωμεν τὴν ποθητὴν ἀπόκρισι⟨ν⟩.| καὶ μὲ ταπεινοσύνην μεγάλην φιλοῦμεν τὰς ἁγίας χεῖρας τῆς ἐ|ξοχότητά⟨ς⟩ σας. ἀπὸ τὴν προβέντζια⟨ν⟩. 1664, μηνὶ Μαΐου 19.|

Ἐγὼ Κονταριὰς πρωτονοτάριος ἔγραψα μὲ τὸ θέλημα τῆς ἐ|παρχίας.|
Ἐγὼ πρωτοπαπᾶς καὶ οἰκονόμος τῆς ἐπαρχίας Χιμάρας.|
Ἐγὼ ὁ πρωτοπαπᾶς Νικόλαος ἀπὸ Βοῦνο.|
Ἐγὼ Πάνο⟨ς⟩ Δήμας βεβαιώνω ὅσ' ἄνωθεν.|
Ἐγὼ Χιλια Βρετ⟨τ⟩ὸς βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ ὁ Χριστόφορος Πιτζίλης βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.||
f. 356v, 1 Ἐγὼ ὁ Βάσος Πιτζίλης βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ Γιῶργος Κόκας βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ παπᾶ⟨ς⟩ Ἠλίας Δευτεραῖος βεβαιῶ τὰ ἄνωθεν.|
Io Arcadio vesc*ovo* de Musachia affirmo essere legitima | la l*ette*ra della provincia di Cemarra.|

Io Gio*vanni* Chrisafida affermo essere legitima la *lett*era della | provincia di Cimarra.|

f. 357v *[a tergo]* Τοῖς ἐξοχωτάτοις καὶ αἰδεσιμωτάτοις | κυρίοις καρδινάλοις τῆς Ἱερᾶς | Συνάξεως.| Ῥώμη.|

[APF SOCG 299 fs. 355r + 359: traducción de la carta al italiano; ed. de Jačov (1992): nº 523]

16. APF SOCG 299 fs. 346r + 345v

Carta de los chimarrotes a la PF — Chimarra, 27 de mayo de 1664

Agradecimiento por la carta del 10 de noviembre de 1663. El ataque de Mehmed Pachá y la detención del patriarca se han debido a su perseverancia en la Unión. Presencia de Atanasio en Chimarra para recuperar los pontificales, que Stanilas había recomprado por ochenta y cinco reales. Piden que se los manden y se le dé una ayuda. Anuncian el envío a Lecce de Crisafidas para recibir órdenes de la PF.

f. 346r, 1 Ἐξοχώτατοι καὶ αἰδεσιμώτατοι ἀφέντες | καρδινάλεις, ὅλοι οἱ δοῦλοί σας ἀπὸ τὴν | προβέντζια⟨ν⟩ τῆς Χιμάρας κά|μνομεν τὴν μετάνοιαν ἕως | ἐδάφου⟨ς⟩ τῆς γῆς.|

† Ἐλάβαμεν μίαν γραφὴν ἀπὸ τὸν ἐξοχώτατον ἀνιψιὸν τοῦ μακαριωτάτου | πάπα γραμ⟨μ⟩ένη εἰς τὲς δέκα τοῦ Νοε⟨μ⟩βρίου καὶ τὴν ἐξοχό[ν]τητά[ν] του εὐκαριστοῦ|μεν εἰς τὴν τόσην καλοσύνη⟨ν⟩ ὁποὺ μᾶς δείχνει. τώρα νὰ ἠξεύρῃ ἡ ἐξοχότητά | σας πῶς διὰ ἐπινομὴν μόνην τῆς ἑνότητάς μας καὶ διὰ τὸ ἐλθεῖ⟨ν⟩ τῶν δασι|κάλων ἐδῶ καὶ ἀρχιερέων ἐκαταβάλθημεν καὶ ἦρθεν ὁ τοῦρκος, ὁ Μεχμὲτ πα|σᾶς μπελερμπέης, διὰ νὰ μᾶς καύσῃ. τὰ ὅμοια ἔπαθε ὁ μακαριώτατος | Ἀχριδῶν πατριάρχης, ὁ ὁποῖος τὴν σήμερον εὑρίσκεται ἐδῶ καὶ ἐβασανί|στηκε καὶ ἐγκιντυνεύει νὰ χάσῃ τὴν ζωήν του, καὶ ἐπλέρωσε πολ⟨λ⟩ὰ διὰ νὰ φύγῃ | ἀπὸ τὸν θυμόν του, καὶ ὅλα αὐτὰ διὰ τὴν ἰδίαν ἀφορμὴν τῆς ἑνότητος. ἐπί|στευε νὰ εὕρῃ τὸ πρᾶμά του ὁποὺ ἡ ἐξοχότη⟨ς⟩ σας τοῦ ἐστείλετε χάρισμα καὶ δὲν | τὸ ηὗρε, διατὶ τὸ εἶχε παρμένο καὶ ξαγορασμένο μὲ ὀγδοῆντα πέντε ῥιάλια | ὁ θεοφιλέστατος Ἀρκάδιος μὲ τοὺς δύο διδασκάλους. τώρα παρακαλοῦμεν | ὅλην τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας νὰ τοῦ πέ⟨μ⟩ψουν τὸ χάρισμα ὀπίσω καὶ νὰ τὸν βοηθήσουσιν,| ὁ ὁποῖος ἔπαθεν τόσα διὰ τὴν ἑνότητα. καὶ ἐπρόσταξεν ὁ μακαριώτατος | τὸν τίμιον κὺρ Ἰωάν⟨ν⟩η⟨ν⟩ τὸν διδάσκαλον καὶ τὸν ἀναγκάσαμεν νὰ φτάξῃ ἀτός | του στὸ Λέτζι[157] διὰ νὰ δεχτεῖ τοὺς ὁρισμοὺς τῆς ἐξοχότητά⟨ς⟩ σας, ὡς ἄνθρωπος | ἐδικό⟨ς⟩ σας ὁποὺ εἶναι, καὶ δεούμεστεν ὅλοι νὰ λάβωμεν ἀπόκρισιν ἀπὸ τὴν

157 it. *Lecce*

ἐ|ξοχότητά σας, τὸν ὁποῖον μὲ πολ⟨λ⟩ὴν ταπεινοσύνη⟨ν⟩ φιλοῦμεν τὰ χέρια.| ἀπὸ Χιμάρα⟨ν⟩ Μαΐου κζ΄ ,αχξδ΄.|

Ἐγὼ καπετὰν Λέκας Μπιτζίλης μὲ θέλημα τῆς ἐπαρχίας ἔγραψα.|
Ἐγὼ ὁ Νίκι Βάρφης βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ Ἠλίας ἱ⟨ε⟩ρεὺς βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ ὁ Μάρκο⟨ς⟩ Λέκας βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ ὁ Χίλι Β⟨ρ⟩ετ⟨τ⟩ὸς βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ ὁ Γ⟨κ⟩ίκα⟨ς⟩ Πρίφτης μαρτυρῶ τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ Νίνα⟨ς⟩ Χριστόφορος Μπιτζίλης βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Ἐγὼ Ἀ⟨ν⟩τρέας Μπούας βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν.|
Καὶ ⟨ὅ⟩σοι δὲν ἠξεύρουν, κάνουν σταυρό⟨ν⟩ [19 ✱].|
f. 345v [*a tergo*] Εἰς χεῖρας τῶν ἐξοχωτάτων καὶ αἰδεσιμω|τάτων ἀφεντάδων καρδιναλέων | τῆς Ἱερᾶς Συνάξεως ἐντίμως δοθήτω.| Εἰς Ῥώμην.|

[APF SOCG 299 fs. 344r + 348v: traducción de la carta al italiano]

f. 344r. Emin*entiss*imi e re*verendiss*imi sig*no*ri cardinali,| tutti servi vostri della prov*inci*a di Cimarra facciamo rive|renza sino al suol della terra.|

Habbiamo ricevuto una lettera dell'emin*entiss*imo sig*no*r card*ina*l del beatissi*mo* papa scritta a 10 di nove*m*bre | e ringratiamo l'eminenza sua per tanta benignità che ci mostra. adesso sappiano l'em*inenze vostre* | che per causa sola dell'unione nostra e per esser qui venuto il maestro e vescovo, siamo in | afflittioni. et è venuto il turco Mehmet Bassa Pelermbechi per abbruggiarci. l'istesso ha | patito il beatissimo patriarca d'Ocrida, il quale di presente si trova qui, et è stato tra|vagliato, e poco v'è mancato che perdesse la vita. ha pagato assai per fuggire dalla loro rabia.| e tutto questo p*er* propria causa dell'unione. credeva di trovar la sua roba che gli mandor|no l'em*inenz*e vostre p*er* regalo, ma non l'ha trovato, perché l'haveva preso e ricomprato con 85 reali | il carissimo a Dio Arcadio con due maestri. hora preghiamo tutti l'em*inenze vostre* che gli ri|mandino il regalo e che l'aiutino, havendo tanto patito per l'unione. habbiamo con licenza del | beatiss*imo* necessitato l'honorato chir Giovanni ad andar in persona a Lecce per ricevere gli | ordini dell'em*inenze vostre*, come persona loro che'egli è. e preghiamo tutti che ci diano risposta l'|em*inenze vostre*, alle quali con molta umiltà baciamo le mani.| Cimara 27 Maggio 1664.|

Io capitan Leca Pizis di volontà della prov*inci*a ho scritto.|
Io Anici Varfi affermo q*ua*nto sopra.|
Io Elia sacerdote affermo quanto di sopra.|
Io Marco Leca affermo quanto sopra.|
Io Chiliveto affermo quanto sopra.|
Io Gica Prifto attesto q*ua*nto sopra.|
Io Onina Cristoforo Bizzili affermo quanto sopra.|
Io Andrea Buas affermo quanto di sopra.|

E quei che non san scrivere fanno le croci [19 ✱].|
Alle mani d'eminentissimi e reverendissimi | signori cardinali della Sacra | Congregazione si dia honorevolmente.| Roma.|

f. 348v [*a tergo*] Albania.| Cimarra 27 maggio 1664.| Il popolo di Drimades.| [resumen]

17. APF SOCG 299 fs. 367r/v + 370r

Carta de los chimarrotes a la PF Chimarra, 16 de marzo de 1665

Agradecimiento por el envío a Atanasio de los pontificales. Ya lleva con ellos un año y Stanilas ha tenido que endeudarse para su mantenimiento, por lo que piden su rápido despacho. Acusan a Láscaris de haber agitado la región con apoyo español, provocando el ataque turco de 1664 y la destrucción de la fortaleza de Chimarra y sus iglesias. Esperan el castigo de su comportamiento. Comparación de Láscaris con otros misioneros: Neófito Ródino, Onofrio Constantini y Arcadio Stanilas. Este último no ha tenido un solo juicio, se dedica sólo a los asuntos de la Iglesia, y cuando se produjo el ataque turco, hizo venir unas galeotas en su defensa. Piden a la PF defensa ante otro posible ataque turco, que temen.

f. 367r. 1 Ἐξοχώτατοι καὶ αἰ[ν]δεσιμώτατοι κύριοι γαρδινάλοι,| ἐμεῖς ἀπ' ὅλην τὴν προβέντζα⟨ν⟩ τῆς Χιμάρας | προσκυνοῦμεν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς.|

† Ἐδεχθήκαμεν μίαν γραφὴν τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας ἀπὸ τὴν ὁποίαν | ἐκαταλάβαμεν πῶς δι' ἀγάπη⟨ν⟩ μας πέ⟨μ⟩πουσαν τὰ ἀρχιερατικὰ | τοῦ μακαριωτάτου Ἀχριδῶν[ος], καὶ εὐχαριστοῦμεν πολ⟨λ⟩ὰ τὴν ἐξοχό|τη⟨ν⟩ σας. ἀμὴ καὶ δεύτερον παρακαλοῦμεν ὅτι ὁ ἄνωθεν παιδε|ύεται ἐδῶ ματ' ἐμᾶς ἕνας χρόνος εἶναι, καὶ ὁ θεοφιλέστατος | κὺρ Ἀρκάδιος ἐχρεώθη διὰ 'πινομήν του πολ⟨λ⟩ὰ καὶ διὰ λόγου των· δι|ὰ τοῦτο παρακαλοῦμεν τὸ γληγορύτερον ὁποὺ νὰ εἶναι νὰ ἐλευθε|ρωθῇ ὁ ἄνωθεν μακαριώτατος, ὁποῖος ἐτράβηξεν πολ⟨λ⟩ὰ βάσανα.| παρακαλοῦμεν πάλιν τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας νὰ μᾶς πιστεύσουν ὅσα ἐγρά|ψαμεν διὰ τὸν μητροπολίτην Δυρ⟨ρ⟩αχίου, διατὶ αὐτὸς ἦλθε καὶ μᾶς ἀνα|κάτωσεν μὲ τὴν Σπάνια⟨ν⟩ ὅλο⟨ν⟩ τὸ Ἄρβανο⟨ν⟩, καὶ ἐθυμώθη ὁ τοῦρκος και|ταπάνω μας καὶ ἦλθε πέρσι νὰ μᾶς κόψῃ, καὶ μᾶς ἔκαψε τὸ ποῦργο | τοῦ κάστρου τῆς Χιμάρας καὶ τὲς ἐκ⟨κ⟩λησίε[ι]ς μας, καὶ οἱ ὁποῖε[ι]ς ὀλπίζομεν | εἰς [σ]τὸν Θεὸν νὰ θαματουργήσουν εἰς παίδευσιν τοῦ Δυρ⟨ρ⟩αχίου ὁποὺ μᾶς τὰ ἔκα|με ἐτοῦτα ὅλα. καὶ ἀκαρτεροῦμεν μίαν ὥραν νὰ κοποῦμεν ὅλοι μας ἀ|πὸ τὸ σπαθὶ τοῦ τούρκου. ἐμεῖς τοὺς καλοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἀγαπήσαμεν καὶ | τοὺς ἀγαποῦμεν· ὁ δάσκαλος ὁ Ῥοδινὸς ἐστάθη ὀχτὼ χρόνου⟨ς⟩ ἐδῶ καὶ ἀγκαλὰ καὶ ἀ|πέθανε, διὰ τὰ ἅγιά του ἔργα τιμοῦμεν τὸ ὄνομά του καὶ τό⟨ν⟩ κηρύτ⟨τ⟩ομεν πα⟨ν⟩|τοῦ· ὁ δάσκαλος ὁ παπᾶ⟨ς⟩ κύρι Ὀνούφριος, καλὸς καὶ τίμιος καὶ παστρικὸς εἰς [σ]τὰς | πράξεις [σ]του καὶ ἀληθινὸς εἰς [σ]τὰ λόγιά του, ὅλοι τὸν ἀγαπήσαμε⟨ν⟩ καὶ τὸν ἔχομε⟨ν⟩ | στὴν καρδία⟨ν⟩ μας· καὶ διὰ τίποτε κακὸ⟨ν⟩ δὲν ἐγράψαμε⟨ν⟩ τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας | δι⟨ὰ⟩ τὸν θεοφιλέστατόν

μας κὺρ Ἀρκάδιον, τὸν ὁποῖον ἔχομεν χαρακτηρισ|μένον είς {σ}τὴν καρδία⟨ν⟩ μας· εἰς πέντε χρόνους ὁποὺ στέκει μ' ἐμᾶς μηδὲ κρί|σες γυρέβει, παρὰ μόνον τὰ ⟨ἐ⟩κ⟨κ⟩λησιαστικά, καὶ ὅλοι εἴμεσταν εὐχαριστημένοι ἀπὸ λό|γου του διὰ τὰς ὀρθές του πράξες. καὶ εἴμεσταν χρεῶστές του, ἐπειδὴ καὶ πέρσι μὲ | τὸ ἐλθεῖ⟨ν⟩ τοῦ τούρκου ἐπῆγε καὶ μᾶς ἤφερε ὅλες τὲς καλότες νὰ μᾶς βοηθήσῃ | καὶ ν' ἀποθάνῃ διὰ τὴν ἀγάπη⟨ν⟩ μας. ἔτζι παρακαλοῦμε⟨ν⟩ τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας, ἂν λάχῃ{ν} | καὶ πάλιν ἔρχεται ὁ τοῦρκος νὰ μᾶς ξαναπατήσῃ, νὰ ἔχωμε⟨ν⟩ καὶ ἀπὸ τὴν ἐξο||f. 367v. |χότη⟨ν⟩ σας νὰ μὴν κοποῦμεν ἀπὸ τὴν ὁρμὴν τοῦ τούρκου. δεόμεστα τοῦ παντοκράτορος ἵν' ἀπολαύσῃ ἡ παροῦσά{ς} μας τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας ὑγιῶς καὶ εὐτυχῶς. καὶ ὅλοι ἐμεῖς τῆς | ἐπαρχίας Χιμάρας κάνομεν μετάνοιαν τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας ἕως ἐδάφους τῆς γῆς.| ἐδόθη ἀπὸ χώραν Χιμάρας διὰ ὁρισμὸν τῆς ἐπαρχίας.|

Ἐγὼ πρωτοπαπᾶ⟨ς⟩ Χιμάρας μὲ ὁρισμὸν ὅλης τῆς ἐπαρχίας ἔγραψα τὸ παρὸν γράμ⟨μ⟩α,| μαρτυρῶν καὶ τὰ ἄνωθεν. καὶ εἶμαι ταπεινὸς δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.| ͵αχξε´ Μαρτίου μηνὸς ιστ´.|

Ἐγὼ δευτερεύων τῶν ἱερέων καὶ δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας μαρτυρῶ τὰ ἄ⟨νω⟩θε.|

Ἐγὼ ὁ Γκικόντης γέρο⟨ν⟩τας τῆς Χιμάρας μαρτυρῶ τὰ ἄνωθε.|

Ἐγὼ Ἠλία⟨ς⟩ Ἀλέξης δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|

Ἐγὼ Διμ Πρίφτης δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|

Ἐγὼ Ἀντροῦτζος Κόκας δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|

Ἐγὼ Δημοῦτζος δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|

Ἐγὼ Γιῶργος δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|

Ἐγὼ Νίνας δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|

Καπετὰν Λεκνήκα δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|

Καίσαρης Δήμας δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας καὶ οἱ λοιποί.||

f. 370r [*a tergo*] τοῖς ἐξοχωτάτοις κυρίοις καρδι|νάλοις τῆς Ἱερᾶς Σύναξης | πανευτυχῶς δοθήτω.|

[APF SOCG 299 f. 366r/v: traducción al italiano de la carta; ed. de Jačov (1992): nº 550]

18. APF SOCG 299 f. 397r/v

Carta de los chimarrotes a la PF — Provincia de Chimarra, 28 de marzo de 1666

Los chimarrotes piden a la PF que se acuerde de Stanilas, que ya lleva seis años de servicio y que está en situación económica precaria. Piden que se manden puntualmente las pagas a los misioneros. Láscaris las cobraba incluso con antelación, y Stanilas hace dos años y medio que no ha recibido nada. Ellos no pueden ayudarlos por su gran pobreza, y si no lo hace la PF cuanto antes, morirán de hambre, en especial

Stanilas por los gastos de la estancia de Atanasio durante veinte meses. Se remiten al testimonio de Constantini, que podrá confirmar la veracidad de sus afirmaciones.

f. 397r, 1 Ἐξοχώτατοι ἀφέντες γαρδινάλοι· |

Μὲ τὴν παροῦσα⟨ν⟩ γράφομε⟨ν⟩ τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας νὰ θυμηθῆτε τοῦ κὺρ | Ἀρκαδίου, ὁποῖος εἶναι ἕξι χρόνοι καὶ μᾶς δουλεύει μὲ διδα|χές, νουθεσίες, ἐξομολογήσεις, γιὰ νὰ κάμῃ τὴν ὑπακοή⟨ν⟩ | σας καὶ νὰ λάβῃ μιστὸ⟨ν⟩ ἀπὸ τὸν Θεόν. ὅμως διὰ τὲ⟨ς⟩ σωστές του πρά|ξες τὸν ἀγαποῦμε⟨ν⟩ ἐδῶ μικροὶ καὶ μεγάλοι, καὶ διατὶ στέκει ἀτό|ς του πολ⟨λ⟩ὰ ἀχαμνός, καὶ μερικοὶ ὁποὺ τὸν ἐδάνεισα⟨ν⟩ ἐδῶ καὶ ζητοῦν | [τὸ πρ]ᾶμά τους καὶ μαλώνουν κάθε ἡμέρα· διὰ τοῦτο[ν] γράφο|μεν τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας καὶ σᾶς παρακαλόμε⟨ν⟩ νὰ τοὺς πέ⟨μ⟩ψετε τὲς | πάγες τους, ὅτι εἶναι χαμένοι ἄνθρωποι. καὶ θαμάζομεν πῶς | ὁ Δυρ⟨ρ⟩αχίου ἐλάβαινε τὲς πάγες του καὶ πρὶν τοῦ καιροῦ, καὶ | ⟨αὐ⟩τόν[ν]ων τῶ⟨ν⟩ καλῶν χριστιανῶν εἶναι δύο καὶ μισὶ χρόνια ἀφόν|τα δὲν ἐλάβασι τίποτα. ὁ τόπος ὁ ἐδικός μας ἐφθωχ⟨ὸς⟩ εἶναι | διὰ τὲ⟨ς⟩ πολ⟨λ⟩ὲς σκλαβιὲς ὁποὺ ἐλάχασιν καὶ δὲν δυνόμεστα | νὰ τοὺς βο⟨η⟩θήσωμε⟨ν⟩, καὶ ἂν ἡ ἐξοχότη⟨ς⟩ σας δὲν τοὺ⟨ς⟩ βο⟨η⟩θήσετε τὸ | γληγορώτερον, ἐτοῦτοι ἀπεθάνασι ἀπὸ τὴ⟨ν⟩ πεῖνα⟨ν⟩, μάλιστα | ὁ κὺρ Ἀρκάδιος, ὁπού 'ναι χρ⟨ε⟩ωμένος ὡς τὴν κορφὴ⟨ν⟩ διὰ τὲς ἐ|ξοδίες ὁποὺ ἔκαμε τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχη μῆνες | εἴκοσι εἰς τὸ σπίτι του, καὶ κατόπι τοῦ ἔδωκε καὶ τὰ πενῆ⟨ν⟩τα γρό|σα[158], διατὶ ἔλεγε πῶς ἄφθονον τά 'πε⟨μ⟩ψαν ἡ ἐξοχότη⟨ς⟩ σας, καὶ | ⟨ἔ⟩χει τοῦ κὺρ Ἀρκαδίου καθὼς τὸ μαρτυρᾷ καὶ κὺρ Ὀνόφριος,| ὁποῖος ἠ⟨μ⟩πορεῖ νὰ πιστώσῃ τὸ ἀληθινό⟨ν⟩ μας γράμμα. καὶ ἀ[ρ]|καρτερόμεν τὸ ὀγληγορώτερον νὰ μάθουμεν πῶς ἐπρό|κοψε τὸ γράμ⟨μ⟩α μας. καὶ κάνου⟨ν⟩τας τέλος προσκυνόμε⟨ν⟩ ὅλοι | τὴν ἐξοχότη⟨ν⟩ σας ἕως ἐδάφους τῆ⟨ς⟩ γῆς.| ἀπὸ τὴν προβέ⟨ν⟩τζα⟨ν⟩ Χιμάρας, Μαρτίου μηνὸς κη´ ,αχξστ´.|

Τῆς ἐξοχότητας δοῦλοι ταπεινοί.|
Χίλι Γκικόν[της] πρωτονοτάριος, δοῦλος τῆς ἐξοχότητας.||
f. 397v 1. Ἐγὼ πρωτοπαπᾶς Δημήτριος, δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|
Παπᾶς Κόκας, δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|
Ἐγὼ Δὴμ Τζίλιος, δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|
Ἐγὼ ὁ Μάρκο⟨ς⟩ Λέκας, δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|
Ἐγὼ Διάκος, δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|
Νίνας, δοῦλος τῆς ἐξοχότης σας.|
Ἐγὼ ὁ Γκίκο⟨ς⟩ Μπαλής, δοῦλος τῆς ἐξοχότη⟨ς⟩ σας.|

[APF SOCG 299 fs. 396r + 399v: traducción de la carta al italiano]

1 Emin*entissi*mi sig*no*ri card*ina*li.|

---

158 ven. *grosso* (moneda)

† Con la presente scriviamo all'em*inenze vostre* che si ricordino di mons*igno*r Arcadio, che | già sei anni sono che ci serve con le dottrine, sermoni e confessioni,| per ubbidir loro e per havere mercede da Dio. però per le sue giuste | attioni l'amiamo qui piccioli e grandi, e perché sta da se molto misel|ramente, particolarmente per havere preso ad imprestito qui da al|cuni, li quali dimandano il loro e l'infattidiscono ogni giorno, però scri|viamo all'em*inenze* vostre e le preghiamo che gli mandino le sue provisioni,| perché sono quei huomini persi. ci maravigliamo che mons*igno*r di Durazzo | havesse le sue provisioni anco anticipate e che questo buon christiano | da due anni e mezzo in qua non habbia ricevuto niente. il nostro luo|go è povero per molte schiavitudini che ci sono accadute e non li potiamo | aiutare. e se l'em*inenze vostre* non l'aiutano, presto presto si muore di fame,| massime mons*igno*r Arcadio, che è indebitato sino alla cima per le spese | fatte al b*eatissi*mo patriarca vinti mesi in casa sua, dandogli le stanze | da basso e li cinquanta reali, perché diceva che l'em*inenze vostre* l'haveriano | mandato copiosamente, hebbe da [*supra*: sono di] mons*igno*r Arcadio, come lo testifica ancora | mons*igno*r Onofrio, che puo far fede alla nostra vera lettera. aspettiamo | di sapere quanto prima come habbia giovato la nostra lettera. e facendo | fine riveriamo tutti l'em*inenze vostre* sino al pavimento della terra.| Dalla provincia di Cimarra, 28 marzo 1666.|

Chile Giconte protonotario, servo dell'em*inenze vostre*.|
Io protopapà Demetrio, servo dell'*eminenze vostre*.|
Papà Cocca, servo dell'*eminenze vostre*.|
Io Demetrio Chio, servo dell'*eminenze vostre*.|
Io Marco Leca, servo dell'*eminenze vostre*.|
Io Draco, servo dell'*eminenze vostre*.|
Nina, servo dell'*eminenze vostre*.|
Io Ongico Balas, servo dell'*eminenze vostre*.|
f. 399v [*a tergo*] Cimarra | 28 marzo 1666.|

Summary

Symeon Lascaris, archbishop of Durazzo and missionary sent by the Roman Congregation *De Propaganda Fide* to Himarë (southern Albania), is a controversial figure in the "Hellenic" movement of the 17th century. Previous scholars such as Borgia and Sciambra had a rather negative impression of him and so raised a number of questions in his regard. With the aid of unpublished documents from the Archives of the Congregation *De Propaganda Fide*, and using previously known documents, this paper tries to give a balanced judgement of his career in Himarë and to present him as an example of an ecclesiastic of his time who sincerely believed in the possibility of Church union, but found strong opposition, from both the political and the religious structures.

Facultad de Filología A-35
Universidad Complutense
28040 Madrid (España)

José M. Floristán

Dionysios Benétos

Bibliotheca Tenensis Societatis Jesu (XVIIe-XXe siècle)

Au nord de la ville de Tinos, à l'intérieur de l'île et environ au centre de l'arrière-pays et à deux cents mètres d'altitude, le visiteur contemporain découvre le village de Loutra qui ouvre son champ visuel vers le nord-est. Ce point était et continue d'être un croisement des voies de la partie est et ouest de l'île, tandis que dans le passé la région environnante constituait un lieu important de la vie quotidienne régionale.



La vue panoramique du village à partir de la route provinciale dévoile dès le début deux grands complexes ainsi que les foyers des habitants, d'une plus petite échelle. Les deux grands complexes sont le couvent des Ursulines et la résidence des Pères Jésuites (entourée d'un cercle sur la photographie) et suscitent des questions sur le choix d'un tel lieu géographique étroit, qui va à l'encontre du volume et de l'organisation parfaite des deux édifices. Le chercheur ne peut pas ignorer, quant aux causes de la construction de ces bâtiments, la position primordiale du village de Loutra pour les transports, qui a accueilli pendant plus de cent ans le cœur intellectuel et culturel de l'île.

Suite à la fondation de l'école prestigieuse des Ursulines, vers le milieu du XIXe siècle, le village de Loutra a accueilli des écolières de tout le territoire grec et de l'est de la Méditerranée, venues pour y acquérir une éducation vaste et complète. Les différents ateliers de la langue grecque ou française, d'histoire naturelle, de chimie, de musique, de théâtre, de travail manuel etc. sont arrivés jusqu'à nous à travers des objets de musée qui témoignent de l'équipement modèle dont disposaient les élèves à l'époque. L'Ecole assurait des cours et elle est restée florissante jusqu'à la déclaration de la Deuxième Guerre mondiale. Elle a poursuivi son activité décroissante jusqu'au début des années 1970, en étroite collaboration avec la résidence des Pères Jésuites, aussi fameux que les Ursulines, qui avait été transférée entre temps de Exombourgo à Loutra. Le présent travail se penche sur la

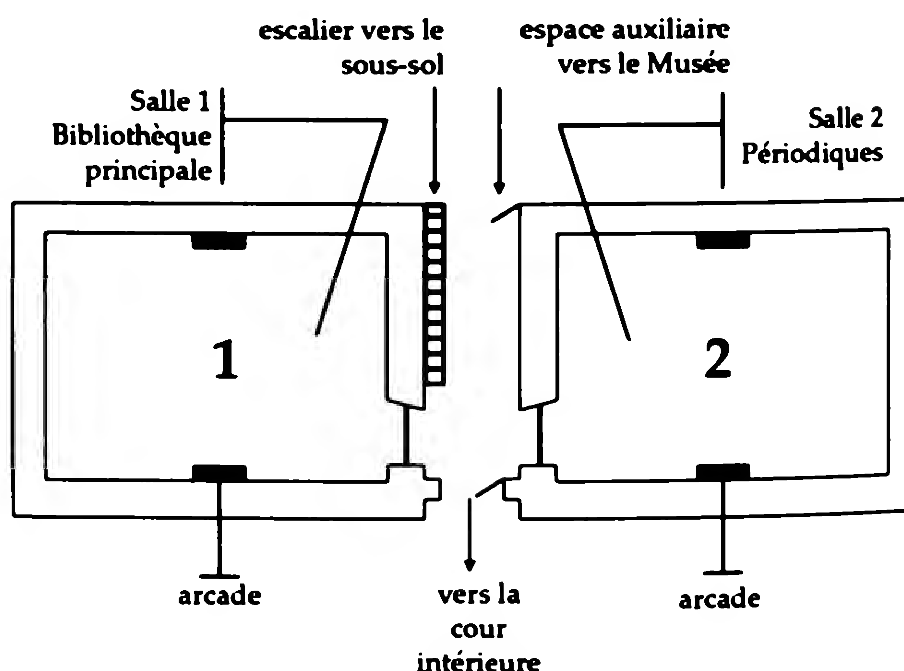
résidence des Pères Jésuites de l'île de Tinos et en particulier sur sa bibliothèque.

La résidence

Malgré la présence de huit mille chrétiens de rite latin qui ont fait de l'île un des foyers catholiques les plus importants de l'archipel des Cyclades, Tinos n'accueille le premier Père Jésuite qu'en 1661[1] à Bourgo des Vénitiens, le château de Sainte-Hélène qui occupait le sommet d'un rocher de granit au centre de l'île, enceinte fortifiée qui constituait au XVII[e] siècle le point de départ de toute activité importante. Après la destruction complète de la forteresse par les Turcs en 1715, le centre d'activité des Jésuites, pour presque 130 ans, devient Exombourgo, situé en dehors de l'ancienne enceinte, au pied du rocher, où la plus grande partie de la population avait émigré. La nouvelle installation des Jésuites, formée autour de la petite chapelle de Sainte-Catherine, incorporée au pèlerinage actuel du Sacré Cœur, a continué à rendre ses services jusqu'aux années 1840[2]. Enfin, la petite résidence des Jésuites fut installée à Loutra; plus tard elle a été augmentée par la construction de la fameuse église de Saint-Joseph, petit chef d'œuvre d'architecture néoclassique qui a été récemment inclus par l'Etat au patrimoine culturel national grec et a été classé monument historique.

La Bibliothèque

Le niveau plus bas de la résidence[3] abrite la Bibliothèque, qui demeure presque inconnue de l'ensemble des chercheurs, alors qu'elle présente un intérêt bibliographique diversifié. L'espace consacré à la conservation et à l'archivage des livres est assez restreint ; on peut le repérer sur le plan comme **Salle 1**. Un autre espace au-

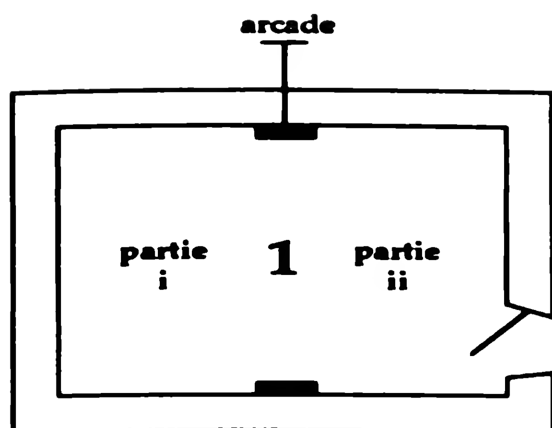


---

[1] Μάρκος Ρούσσος-Μηλιδώνης, *Ιησουίτες στον Ελληνικό Χώρο* (Athènes : ΚΕΟ, 1991) 309.

[2] Ρούσσος, *Ιησουίτες*, 312.

[3] A cause du terrain en pente, ce premier niveau forme le rez-de-chaussée d'un côté de la résidence et le sous-sol de l'autre ; il conduit alors à un enclos intérieur.



xiliaire, la **Salle 2**, constitue une extension assez récente de la Bibliothèque dans le but d'accueillir les périodiques.

Sur le plan, la Salle 1 prend une forme presque de parallélogramme dont les dimensions sont 5,80 × 4,40 mètres. L'unité de l'espace est interrompue par une arcade qui commence au milieu des grands côtés de la Salle et la sépare en deux parties, **i** et **ii**, respectivement. Le plafond de ces deux parties a été soigneusement décoré : sur celui de la partie **i**, on distingue les lettres initiales : **J**[esus] **H**[ominum] **S**[alvator], ornées d'une croix en haut de la lettre **H** (= per crucem) et d'un décor végétal autour, au lieu de l'habituel soleil[4] ; on constate la même décoration dans la partie **ii**.



Au sommet des parois des parties **i** et **ii** figurent sur le périmètre des lettres majuscules de l'alphabet latin[5], qui correspondent aux colonnes d'armoires. A côté de chaque lettre est écrit en italien la catégorie thématique générale des volumes qui sont contenus dans les armoires de la colonne correspondante. L'arcade qui sépare les parties **i** et **ii** est décorée du côté qui donne sur l'entrée avec les sigles **A**[d] **M**[ajorem] **D**[ei] **G**[loriam]. La décoration de la Salle 1 est complétée par quatre portraits accrochés sur la façade de l'arcade. Une vue générale des deux parties montre l'exploitation dense de cet espace de 25,5 mètres carrés.

La Salle 2 est de plan identique à la Salle 1, sans éléments décoratifs.

La richesse bibliographique

Un premier sondage effectué du 16 au 27 août 2001 a montré que la Bibliothèque contient presque 6.700 volumes, avec un écart de ± 500 volumes. La quasi totalité des livres se trouve dans la Salle 1, ceux de la Salle 2 vont être transférés dans la première. Dans une chambre au rez-de-chaussée de la résidence, parmi celles des Pères, il y a des livres de pastorale pratique,

---

[4] Pour la description détaillée de la devise des Jésuites à Tinos cf. Αλέκος Φλωράκης, *Οικόσημα Τήνου* (Athènes : Ερίννη, 2001) 102-103.

[5] A : C[ ]nosire, B : [ ], L : Letteratura, K : Storia, G : Geographia, H : Catechisti, H : Controversie / Apologie, F : Teologia, G : Oratori Sacri, C : Ascetici / [ ] spiriti [ ], D : Agiografic(a), D : (Sa)c(ri) Riti, E : Scritura / Padri.

qui sont aussi en passe d'être transférés. Le fichier que l'on trouve dans la Salle 2 n'a plus aucune valeur, car la position des livres indiquée ne correspond plus à leur position actuelle. Un premier rangement des livres selon leur format a été effectué du 16 au 18 août 2001, afin d'aider à l'enregistrement des éditions importantes de la Bibliothèque, pour faciliter le transfert d'une grande partie de ces livres de la Salle 2 à la Salle 1.

En ce qui concerne l'orientation thématique de la Bibliothèque de Tinos, elle présente un intérêt pour le chercheur en théologie et en philosophie ainsi que pour le chercheur en spiritualité ignacienne et plus généralement sur l'histoire des Jésuites, puisqu'on y trouve des éditions diverses, depuis les XVIIe et XVIIIe siècles, concernant les *Exercitia spiritualia* et des écrivains jésuites. Elle revêt aussi un intérêt pour le chercheur en littérature, en particulier de littérature latine, vu que la Bibliothèque comporte des éditions critiques, des monographies sur la morphologie et la syntaxe de la langue latine, ainsi qu'une multitude de textes liturgiques officiels, des éditions qui sont en général absentes des bibliothèques publiques grecques qui ont été créées après 1830 et la fondation de l'Etat grec contemporain.

Du point de vue linguistique, la Bibliothèque est avant tout latine et française, viennent ensuite les langues grecque et italienne, tandis que l'anglais et l'allemand sont très peu représentés. Il faut, en outre, mentionner certains livres en alphabet turc. Enfin, les manuels de grammaire grecque et latine, de 1689 au XXe siècle, ainsi que les anciens manuels de grammaire et les méthodes d'apprentissage de différentes langues, en tout quelque 50 volumes, constituent un matériel bibliographique significatif pour le spécialiste.

Séries et éditions

Le classement et l'enregistrement de 2001 ont distingué les catégories thématiques suivantes[6]:

— Patrologia Latina (PL): 58 volumes.

Auteurs : Tertullien, Cyprien de Carthage, Hilaire, Eusèbe, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Léon le Grand, Bernard de Clairvaux.

— Patrologia Graeca (PG): 36 volumes.

Auteurs : Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysos-

---

[6] Lors de la mise en fiches, on n'a maintenu l'alphabet grec (pour les éditions qui l'utilisent) que dans le titre, ainsi que dans le cas où l'auteur et l'éditeur sont Grecs. Dans tous les autres cas d'hellénisation des noms propres, on a utilisé les lettres latines.

tome, Cyrille d'Alexandrie, Jean Damascène, Taraise de Constantinople, Théodore le Studite.

— Biblia Sacra. Beaucoup d'éditions, surtout du XVIII[e] et du XIX[e] siècle.

— Séries théologiques. Diverses et en plusieurs volumes, contenant les œuvres complètes des auteurs ecclésiastiques.

— Histoire ecclésiastique.

— Editions critiques et recueils.

a. Grecs classiques : 70 volumes.

Auteurs : Homère, Sophocle, Hérodote, Euripide, Thucydide, Aristophane, Lysias, Xénophon, Isocrate, Platon, Démosthène, Aristote, Plutarque.

b. Latins classiques : 65 volumes.

Auteurs : Cicéron, César, Cornélius Nepos, Catulle, Virgile, Horace, Sénèque, Quinte-Curce.

Toutes les éditions critiques des textes grecs et latins proviennent de Rome, de Paris, d'Oxford et de Leipzig et remontent aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, sans pour autant exclure des textes plus anciens.

— Beaucoup de dictionnaires, surtout de langue latine, mais aussi de langues contemporaines :

ALEXANDRE, Charles. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris : Hachette, 1861.

— *Dictionnaire Grec-Français*. Paris : Hachette, 1867.

ALEXANDRE, Charles; PLANCHE, Joseph; DEFAUCONPRET, Charles Auguste. *Dictionnaire Français-Grec*. Paris : Belin - Mandar & Hachette, 1844.

— *Dictionnaire Français-Grec*. Paris : Hachette, 1861.

ANTONINI, Annibale. *Dictionnaire François, Latin et Italien*. Venise : Pitteri, 1766.

AQUENZA, Giuseppe. *Nuovo Dizionario Tascabile Italiano-Francese e Francese-Italiano*. Leipzig : Teubner, 1896.

ΒΕΝΤΟΤΗΣ, Γεώργιος. *Λεξικὸν τῆς Γραικικῆς, Γαλλικῆς τε καὶ Ἰταλικῆς Γλώσσης*. Venise : Γλυκύς, 1820.

BESCHERELLE, Louis Nicolas. *Dictionnaire Universel de la Langue Française*. Paris : Garnier, 1855.

BIUNDI, Giuseppe. *Dizionario Siciliano-Italiano*. Palerme : Pedone, 1857.

BOUILLET, Marie Nicolas. *Dictionnaire Universel d'histoire et de Géographie*. Paris : Hachette, 1857.

— *Dictionnaire Universel des Sciences, des Lettres et des Arts*. Paris : Hachette, 1857.

BOYER, Abel. *Nouveau Dictionnaire Français-Anglais et Anglais-Français*. Paris : Hingray, 1839.

BRUNETTI, Federico. *Dizionario Manuale Italiano-Greco*. Turin : Loescher, 1886.

ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, Σκαρλάτος. *Λεξικὸν Ἑλληνογαλλικόν*. Athènes : Κορομηλᾶς, 1856.

CALDERINO, Cesare. *Perfectissimus Calepinus Parvus sive Correctissimum Dictionarium*. Padoue : Manfrè, 1749.

CALEPINO, Ambrogio. *Septem Linguarum Calepinus hoc est Lexicon Latinum*. Padoue : Manfrè, 1758.

CECCARONI, Agostino. *Dizionario Ecclesiastico*. Milan : Vallardi, 1897.

ΓΚΑΡΠΟΛΑΣ, Κωνσταντῖνος. *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης Ἐπίτομον*. Athènes : Γκάρπολας, 1839.

Da Parigi, Bernardo. *Vocabolario Italiano-Turchesco*. Rome : Congregatio de Propaganda Fide, 1665.
Georges, Karl Ernst. *Dizionario Latino-Italiano*. Turin : Rosenberg & Sellier, 1900.
Graglia, Giuspanio. *A New Pocket Dictionary of the Italian and English Languages*. Londres : Clowes, 1826.
Hederich, Benjamin. *Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum*. Rome : Congregatio de Propaganda Fide, 1832.
Κοντοπουλος, Νικόλαος. *Ἐπίτομον Λεξικὸν Γαλλοελληνικόν*. Athènes : Σακελλαρίου, 1886.
Κυπριος, Θεόδωρος. *Νεώτατον Πλῆρες Ἑλληνογαλλικὸν Λεξικόν*. Athènes : Φέξης, 1908.
— *Νεώτατον Πλῆρες Γαλλο-Ἑλληνικὸν Λεξικόν*. Athènes : Φέξης, 1912.
Lacombe, Jacques. *Dizionario Portatile delle Belle Arti*. Venise : Bassano, 1768.
Luca, Francisco. *Sacrorum Bibliorum Vulgatae Editionis Concordantiae*. Anvers : Verdussen, 1718.
Manfredi, Vittorio. *Novissimo Dizionario Tascabile della Lingua Italiana*. Milan : Bietti, 1943.
Millhouse, John. *New English and Italian Dictionary*. Milan : Bernardoni, 1892.
Morell, Thomas. *Thesaurus Graecae Poeseωs* [sic] *sive Lexicon Graeco-Prosodiacum*. Venise : Balleoni, 1767.
Mortillaro, Vincenzo. *Nuovo Dizionario Siciliano-Italiano*. Palerme : Lao, 1876.
Müller, Georg. *Dizionario Greco-Italiano*. Turin : Loescher, 1889.
Pasini, Giuseppe. *Vocabolario Italiano-Latino*. Venise : Rosa, 1794.
Περιδης, Μανώλης. *Λεξικόν Ἑλληνικὸν καὶ Ἰταλικόν*. Hermoupolis-Syra : Περίδης, 1857.
— *Λεξικὸν Ἰταλικὸν καὶ Ἑλληνικόν*. Hermoupolis-Syra : Περίδης, 1862.
— *Λεξικὸν Ἑλληνοϊταλικόν*. Athènes : Βλαστός, 1878.
Persichetti, Nicolò. *Dizionario di Pensieri e Sentenze d'Autori Antichi e Moderni d'Ogni Nazione*. Milan : Mondaini, 1924.
Petròcchi, Policarpo. *Nòvo Dizionario Scolàctico della Lingua Italiana*. Milan : Trèves, 1923.
Pinzger, Gustav. *Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum*. Rome : Congregatio de Propaganda Fide, 1832.
Rabbi, Carlo Costanzo. *Sinonimi ed Aggiunti Italiani*. Venise : Storti, 1764.
Rigutini, Giuseppe; Fanfani, Pietro. *Vocabolario Italiano della Lingua Parlata*. Florence : Cennini, 1875.
Ronconi, Ignazio. *La Coltivazione Italiana o sia Dizionario d'Agricultura*. Venise : Sansoni, 1776.
Ροϊσσος, Εὐάγγελος. *Λεξιλόγιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου Τρίγλωσσον*. Athènes, 1948.
Σακελλαριου, Ἀθανάσιος. *Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης κατὰ τὸ Ἑλληνικὸν Λεξικὸν τοῦ Γουλιέλμου Πάπε*. Athènes : Σακελλαρίου, 1879.
Simonis, Johann. *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum*. Halle : Curtius, 1757.
Thieme, Friedrich Wilhelm. *A New and Complete Critical Dictionary of the English and German Languages*. Leipzig : Mayer, 1853.
Ulrichs, Heinrich Nicolaus. *Λεξικὸν Λατινοελληνικόν*. Athènes : Σακελλαρίου, 1884.
Vocabula Latini Italique Sermonis. Venise : Remondini, 1764.
Vocabula Latini Italique Sermonis. Padoue : Manfrè, 1774.
de Wailly, Alfred. *Nouveau Dictionnaire Français-Latin*. Paris : Delagrave, 1874.
Youssouf, Reali. *Dictionnaire Turc-Français en Caractères Latins et Turcs*. Constantinople : Ebuz-zia, 1888.
— *Dictionnaire Portatif Turc-Français de la Langue Usuelle en Charactèrs Latins et Turcs*. Constantinople : Zareh, 1890.

— Nombreuses éditions liturgiques du rituel latin : Missale, Breviarium, Pontificale, Graduale, Rituale, Vesperale, Officium Hebdomadae Sanctae,

Martyrologium, Kalendarium, le tout de grand format et dans des éditions soignées, de 1614 jusqu'à la première moitié du XXe siècle.

— Livres conservés à l'intérieur des armoires.

Dans l'espace central de la Bibliothèque, Salle 1, on a aménagé deux armoires fermées où on a rassemblé les livres les plus rares.

a. Armoire 1. Dans la partie **i** de la Salle 1, juste au-dessus de l'entrée, se trouve une vitrine ouvrable qui témoigne d'une construction antérieure. Elle est clôturée d'un treillis carré en métal, se ferme à clé et elle a été récemment utilisée pour conserver les ouvrages les plus grands et les plus anciens de la Bibliothèque. Le 29 août 2001, elle contenait les éditions suivantes :

Τῆς Θείας Γραφῆς, Παλαιᾶς δηλαδὴ καὶ Νέας Διαθήκης, Ἅπαντα. Francfort : Wechel, 1597. Le format est de 24 × 36 cm, 8 cm de dos ; le livre pèse presque 4 kilos, ce qui en fait le deuxième de la Bibliothèque quant au volume. Il s'agit d'un ouvrage en cuir qui a subi des dégradations sur la couverture à cause de l'humidité, car il était placée près du mur. Les 1098 pages grecques sont disposées en deux colonnes. Il est en général en bon état, car il a été peut-être entretenu dans le passé.

Scapula, Johannes. *Lexicon Graeco-Latinum*. Leyden : Huguetan & Ravaud, 1663. Dimensions : 22 × 34 cm. Il pèse 3,5 kilos, c'est le troisième livre en volume. Il est en parfait état et sa couverture est en cuir. Il contient différentes numérotations de pages et d'index des entrées. Il a été entretenu.

Ἀθανασίου, Ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας. *Τὰ Εὑρισκόμενα Ἅπαντα*. Cologne : Weidmann, 1686. C'est le livre le plus volumineux de la Bibliothèque. Son format est de 27 × 41 cm et il pèse environ 8 kilos. Il contient 1087 pages grecques et latines en deux colonnes avec de grandes marges. Il est lisible et en parfait état. La couverture en cuir aurait subi des dégâts notamment à cause de la dégradation provoquée par le volume du livre et non pas à cause de l'humidité. Il a été entretenu.

Varinus Favorinus Camers. *Λεξικόν*. Venise : Γλυκύς, 1801. Dimensions : 26 × 40 cm. L'ouvrage compte 691 pages de trois colonnes et contient aussi un *Ἔλεγχον τῶν Παραστοιχάδων Λέξεων* à la fin, sans numérotation. Il est en parfait état et il a été entretenu.

b. Armoire 2. Juste après l'entrée, dans une colonne portant en haut la lettre **B** a été construite récemment une vitrine fermée avec un cache ouvrable et clôturée d'un treillis en plastique. Ce n'est pas un excellent moyen de conservation et la vitrine a peut-être été aménagée afin de rassembler les livres les plus anciens mais moins volumineux, probablement pour empêcher leur utilisation indiscrète. Elle comporte :

Augustinus de Ancona. *Summa de Ecclesiastica Potestate*. Rome : sans éditeur, 1479. Format de 15 × 21 cm. C'est un des livres les plus anciens de la Bibliothèque. Les données de la publication sont écrites à la main sur la page de garde. Le livre a été entretenu et se trouve en très bon état.

Vincentius Ferrerius, *Sermones de tempore et de sanctis*. 1490. Format de 14 × 29 cm. C'est un des plus anciens livres de la Bibliothèque. Il n'y a pas de feuille intérieure et les données nous sont connues par une fiche glissée dans l'exemplaire écrite en italien : *Sermoni di S. Vinzenzo*. L'ouvrage a été identifié par son contenu ; il est en parfait état et a été entretenu.

Vincentius Bellovacensis. *Speculum Naturale*. Venise : sans éditeur, 1494. Il s'agit d'une des

premières rééditions de l'*editio princeps* effectuée en 1475. Format de 21,5 × 31 cm, la numérotation des pages est en haut et à droite, lesquelles sont abîmées à partir de la page 414. Il compte au total 423 pages et il a été peut-être entretenu.

BERNARDUS CLAREVALLENSIS. *Opuscula*. Brescia : Angelus & Jacobus de Britanicis, 1495. Le titre de l'œuvre (« *Considerationes* ») et l'année d'édition sont signalés sur une fiche glissée à l'intérieur du livre, les autres données ont été identifiées par la suite. Le décor du livre consiste en petites lettrines d'une décoration gravée fine et la première lettre a été incrustée d'un fin fil métallique. Le format de l'édition est de 10 × 14,5 cm et elle a été peut-être entretenue.

PLATO. *Opera*. Venise : Pincius, 1517. L'exemplaire se trouve en général en bon état, ses dimensions sont de 20 × 29 cm, il compte 389 pages et a été entretenu et relié de nouveau.

Ἁγία Γραφή. 1519. C'est une édition sans autres données, car il manque la couverture et la feuille intérieure. Le titre et l'année figurent à l'intérieur du livre. Il compte 532 pages en haut et à droite. S'ensuit une partie intitulée *Interpretationes Nominorum Hebraicorum*, sans numérotation. Format : 11 × 16 cm. Il a été entretenu dans le passé et est revêtu d'un parchemin blanc cassé, qui a été par la suite couvert avec du papier d'emballage. L'exemplaire se trouve en très bon état, les pages ne sont pas coupées uniformément après l'entretien et la deuxième reliure, une technique qu'on rencontre dans d'autres livres de la même armoire. Il présente la même spécificité que d'autres livres du XV[e] et surtout du XVI[e] siècle, à savoir de répéter les informations de la première page à la fin du corps principal du livre.

QUINTILIANUS. *Institutionum Oratoriarum Libri XII*. Venise: Aldus & Andrea Socer, 1522. C'est une édition de 13 × 21cm, elle se trouve en très bon état et elle a été probablement entretenue.

JACOBUS DE VORAGINE. *Sermones aurei ⟨et⟩ pulcherrimi de te⟨m⟩pore per totum anni circulu⟨m⟩*. Paris: Regnault, 1533. Ses dimensions sont de 10 × 16 cm, il compte 1807 colonnes. Il y a des notes du XIX[e] siècle en marge. L'édition a été peut-être entretenue.

ECK, Johann. *Enchiridion Locorum Communium adversus Martinum Lutherum et Affectas eius*. Venise: Bernardini, 1538. Le format de l'édition est de 7 × 10,5 cm et compte 246 pages. Il est en assez bon état.

Psalterium Davidicum Graecolatinum. Anvers: sans éditeur, 1543. Le format de l'édition est de 7,5 × 11,5 cm et le livre est en très bon état. Le texte grec figure dans les pages gauches et le texte latin dans les pages droites.

ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΣ, Ἐπίσκοπος Κύρου. *Περὶ Προνοίας Λόγοι δέκα*. Rome: sans éditeur, 1545. Le format de l'édition est de 9 × 15 cm. Le livre se trouve en très bon état, malgré quelques dégradations sur la couverture.

BALAINIUS, Johannes. *Index Generalis in Omnes D. Bonaventurae super Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi Dilucidationes*. Venise: sans éditeur, 1580. En très bon état, il aurait reçu une deuxième reliure.

MAIORAGI, Antonio. *Aristotelis Stagiritae 'De Arte Rhetorica'*. Venise: Franciscus de Franciscis, 1591. L'ouvrage compte 270 pages numérotées en haut et à gauche ; à la fin de la numérotation il comporte un *Index Rerum et Verborum*. Le format est de 122 × 31,5 cm. L'ouvrage est en assez bon état, même si la marge de certaines pages est considérablement abîmée. Il a été entretenu, la couverture consiste en un parchemin blanc, sous lequel le corps du livre est revêtu d'une couverture du volume 339 (1864) de la revue *Civiltà Cattolica*. Grâce à cela, on aurait un indice concernant la période d'entretien de certains livres de la Bibliothèque : la personne chargée de l'entretien aurait choisi du matériel en papier qui était abondant et pourrait être facilement retrouvé. Par conséquent, l'entretien ainsi que le témoignage du bibliothécaire précédent, le Père Sebastien Freris, montrent qu'il ne s'agit pas d'un travail récent, mais aussi que, puisque la couverture présente presque les mêmes dégradations que tous les livres du XIX[e] siècle, on peut supposer un certain entretien au milieu du XIX[e] siècle.

MAZZINI, Giulio. *I Tredici Libri delle Confessioni di Santo Agostino Tradotti di Latino in Italiano.* Rome: Luna, 1595. Contient 432 pages numérotées et un tableau à la fin sans numérotation. L'exemplaire a été entretenu et se trouve en très bon état.

ARISTOTELES. *Organum, hoc est Libri Omnes ad Logicam Pertinentes, Graece et Latine.* Hanau: Welchel, 1606. Le format de l'édition est de 10,5 × 16,5 cm, le livre est écrit sur deux colonnes, en grec et en latin, et compte 951 pages. La dégradation à cause de l'humidité est évidente dans les premières et dernières pages. L'exemplaire est revêtu d'un parchemin blanc cassé.

GENNADIUS SCHOLARIUS, Georgius. *Defensio Quinque Capitum, qua in Sancta Œcumenica Florentina Synodo continentur.* Rome: Congregatio de Propaganda Fide, 1637. L'ouvrage est en très bon état, son format est de 11,5 × 16,5 cm et il a été entretenu dans le passé.

ALLATIUS, Leo. *Graeciae Othodoxae tomus primus et secundus.* Rome: Congregatio de Propaganda Fide, 1652 et 1657. Le format des deux tomes est de 17,5 × 24,5 cm, le texte s'affiche sur deux colonnes, en grec et en latin. Le premier tome compte 822 et le second 1088 pages. Le deuxième tome contient aussi un *Index Rerum Notabilium* à la fin, sans pagination. Tous les deux se trouvent en parfait état et ils ont été entretenus.

— *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς Ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.* Rome: Congregatio de Propaganda Fide, 1658. Le format de l'édition est de 8 × 14,5 cm. L'ouvrage est en très bon état et a été relié une deuxième fois. A la fin, il y a des notes manuscrites.

ΡΙΧΑΡΔΟΣ, Φραγκίσκος. *Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας.* Paris: Edmond Martin, 1658. Le format de l'édition est de 15 × 21,5 cm et il contient différentes numérotations de pages. Il y a également une fiche italienne d'enregistrement de l'édition qui est collée sur la couverture.

ΡΟΔΙΝΟΣ, Νεόφυτος. *Ἀπόκρισις.* Rome: Congregatio de Propaganda Fide, 1659. Le format de l'édition est de 7,5 × 13,5 cm, l'ouvrage est en très bon état.

— *Περὶ Ἐξομολογήσεως.* Rome: Congregatio de Propaganda Fide, 1671. Le format de l'édition est de 7 × 13 cm et l'ouvrage est en très bon état.

HEINSIUS, Daniel. *Ἀνδρονίκου Ῥοδίου Περιπατητικοῦ Φιλοσόφου Παράφρασις τῶν Ἠθικῶν Νικομαχείων.* Cambridge: Creed, 1679. Le format de l'édition est de 11,5 × 18 cm et l'ouvrage est en très bon état. L'exemplaire a été entretenu et la couverture est revêtue d'un parchemin blanc. Il compte 530 pages et comporte à la fin un *Index Rerum*, sans pagination. Le texte est écrit sur deux colonnes, en grec et en latin.

Biblia Sacra Vulgatae Editionis. Venise: Pezzana, 1690. Le format de l'édition est de 13 × 18,5 cm et l'ouvrage est en très bon état; il a été peut-être entretenu dans le passé.

THOMAS, François. *Nouvelle Méthode pour apprendre les Principes de la Langue Grecque-Vulgaire.* Paris: Guignard, 1709. Le format de l'édition est de 11 × 17 cm et l'ouvrage est en très bon état.

ΜΗΝΙΑΤΗΣ, Ἠλίας. *Διδαχαὶ εἰς τὴν Ἁγίαν καὶ Μεγάλην Τεσσαρακοστὴν καὶ εἰς τὰς Κυριακὰς τοῦ Ἐνιαυτοῦ καὶ Ἐπισήμους Ἑορτὰς μετά τινων Πανηγυρικῶν Λόγων.* Venise: Χωρίς εκδότη, 1716. Le format du livre est de 16 × 21 cm. Il s'agit de l'editio princeps qui a été effectuée après la mort d'Ilias Miniatis. L'ouvrage fut particulièrement populaire au cours du XVIII[e] et XIX[e] siècle et a vu 23 rééditions jusqu'au XX[e] siècle. Le livre, dont il manque la couverture, comporte 440 pages et une annexe de 11 pages ajoutée, comme il est particulièrement noté, après que l'impression du livre était terminée.

ΧΡΥΣΑΝΘΟΣ, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων. *Διδασκαλία Ὠφέλιμος περὶ Μετανοίας καὶ Ἐξομολογήσεως.* Venise: Σάρος, 1724. Le format du livre est de 18 × 24 cm, il compte 146 pages et a été entretenu. A la page 87, il y a un plan que l'on peut déplier, de 30 × 45 cm, représentant une basilique traditionnelle à trois nefs. Il y a des notes en marge. La couverture a été revêtue d'un parchemin blanc cassé; elle est abîmée par l'humidité.

LOTTER, Tobias Gongrad; LOBECK, Tobias. *Atlas Geographicus Portabilis XXIX Mappis.* Wagner, 1755. De la page intérieure de l'édition, seul le titre est sauvé, tandis que les autres données

ont été identifiées par la suite en s'appuyant sur le contenu. Le format de l'édition est de 14 × 11 cm, l'ouvrage est en très bon état.

DE SALES, François. *Εἰσαγωγὴ πρὸς τὴν Εὐλαβῆ Ζωήν, εἰς τὴν Κοινὴν Διάλεκτον τῶν Ῥωμαίων μεταφερμένη παρὰ Βενεδίκτου Κρέδω*. Vérone: Carattoni, 1782. Le format de l'édition est de 12 × 19 cm et l'ouvrage est en très bon état.

— Les livres scientifiques sont rassemblés dans une armoire qui contient des manuels de physique, d'algèbre, de géométrie, de médecine, de psychologie, de météorologie, de chimie, de géographie, d'histoire naturelle, de droit.

Les périodiques

Comme on l'a déjà signalé, les périodiques ont été rassemblées et conservées pendant les dix dernières années dans la Salle 2. Les plus importantes parmi elles sont les suivantes :

Acta Apostolicae Sedis: Série complète qui couvre la période 1909-1998.
Christus: Série complète, de 1954 jusqu'à aujourd'hui.
Civiltà Cattolica. Série complète, du 1850 jusqu'à aujourd'hui.
Études: Du 1908 jusqu'à 1929 discontinue et de 1929 jusqu'à aujourd'hui complète.
Irénikon: Seulement quelques volumes de la période 1970-1982.
La Documentation Catholique: Depuis 1919, reliée en volumes pour chaque année, jusqu'à aujourd'hui.
Ανοιχτοί Ορίζοντες: Cette revue a fait ses débuts à l'île de Syros en 1900 et a été transférée à la résidence d'Athènes en 1946, d'où elle continue à être publiée jusqu'à aujourd'hui. Une série presque complète avec quelques lacunes des années 1940 et 1950. Bimestrielle, de pensée catholique générale.
Το Φρούριο της Τήνου: Revue régionale trimestrielle de Tinos, elle a été publiée jusqu'en 2008 par la résidence de Loutra et constituait une dévotion au Sacré Cœur de Jésus. Elle a fusionné avec *Ανοιχτοί Ορίζοντες* en 2008.
Σύγχρονα Βήματα: Edition trimestrielle de la résidence d'Athènes, de 1970 jusqu'en 2008, de pensée catholique générale. Elle a fusionné avec *Ανοιχτοί Ορίζοντες* en 2008.

Il y a aussi des exemplaires de périodiques étrangers relatifs à la vie spirituelle. On reçoit environ trente titres de périodiques par mois.

— Journaux

Ενοριακές Καμπάνες. Journal régional du Diocèse catholique de Syros.
Καθολική. Il s'agit de l'organe officiel de la Hiérarchie catholique en Grèce. Série complète.
Οφιούσα. Journal régional mensuel de Tinos.
Τηνιακά Μηνύματα. Edition des églises catholiques des îles de Naxos, Tinos, Mykonos, Andros et Chios.

— Divers documents périodiques régionaux.

En général, les périodiques de la Bibliothèque de Tinos fusionnent de temps en temps avec les éditions correspondantes de la Bibliothèque

des Jésuites d'Athènes dans le but de couvrir les lacunes des séries qui se trouvent dans cette dernière.

Archives

Les archives de la résidence, classées mais inédites, sont conservées dans une vitrine en bois dans la Salle 1 de la Bibliothèque. Un deuxième matériel d'archive est abrité au second niveau de la résidence. Enfin, les archives du Père Dominique Voutsinos (1900-1984), qui sont abritées dans la Salle 2 et qui ne sont pas encore classées, constituent un troisième matériel archivistique. Le transport à Athènes de ces trois archives est l'objet d'une planification récente.

Evaluation

La richesse de la Bibliothèque de la résidence des Jésuites sur l'île de Tinos démontre le niveau éducatif élevé des Pères et leur effort continu de rester informés sur les courants spirituels de chaque époque. Les éditions scientifiques et les séries des périodiques témoignent du contact avec l'Europe en général, en dehors des frontières géographiques restreintes de Tinos. Il ne faut pas oublier sur ce point que l'ordre des Jésuites s'occupait de l'éducation et des sciences, et dans ce cadre la Bibliothèque a eu comme objectif a priori l'acquisition des ouvrages importants.

La Bibliothèque présente aussi un intérêt littéraire important, surtout pour le chercheur en littérature latine du Moyen Age, pour le théologien et/ ou les autres spécialistes en sciences humaines. Le caractère complet de ses dictionnaires ainsi que son information bibliographique ininterrompue du XVe jusqu'au XIXe siècle – de façon moindre pendant le XXe siècle – font d'elle une Bibliothèque régionale importante. Grâce à la richesse des dictionnaires latins, des ouvrages de morphologie et de syntaxe, le chercheur a la possibilité d'étudier la littérature latine de manière historique et comparative, mais aussi de manière synchronique ayant à sa disposition un matériel bibliographique du passé important, auquel il a un accès direct, malgré l'ancienneté des éditions. Enfin, il faudrait faire de considérables efforts de reherche dans les bibliothèques d'Athènes, construites après la Guerre d'Indépendance, pour découvrir les anciennes éditions critiques de la Bibliothèque de Tinos et cela avec des résultats douteux.

Or, la dégradation naturelle des livres s'aggrave à cause de l'humidité, et quelques ouvrages ont été détruits par des rongeurs. La situation des périodiques est bien pire et la mise en ordre de 2001 a dévoilé des quantités de pâte à papier considérables.

On a déjà signalé que la résidence abrite les archives inédites de l'ordre des Jésuites à Tinos ainsi qu'un deuxième matériel d'archives, riche du point de vue folklorique et pour l'histoire locale, qui porte surtout sur la reconstruction d'Exombourgo et sur l'histoire plus récente de la région.

A présent

Dès 2003, après la mort inattendue d'un des trois Pères, il n'y a plus dans la résidence de Tinos qu'un seul Jésuite, qui s'occupe notamment des activités pastorales. Ses devoirs par rapport à la Bibliothèque comportent en premier lieu la préservation et en second lieu un certain classement des livres. Or, il y a peu de temps, à cause du manque de personnel, mais surtout parce que les Supérieurs de l'Ordre ont décidé de renforcer la résidence d'Athènes, on y a transféré une partie des ouvrages de la Bibliothèque de Tinos pour qu'ils soient incorporés à ceux de la bibliothèque d'Athènes. Il en est de même pour la Bibliothèque des Jésuites de Syros, quand les Pères se sont retirés de l'île. De nos jours, plusieurs livres sont transférés, surtout les plus anciens et les plus importants, et sont incorporés petit à petit à la Bibliothèque de la Compagnie à Athènes. Dans le même sens, en vue du sauvetage des livres et pour les mettre à disposition du grand public, d'importants ouvrages de provenances diverses qui avaient été offerts à la Bibliothèque des Jésuites d'Athènes ont été rassemblés il y a quelques années.

SUMMARY

The library of the Jesuit Fathers' Residence in Tinos is an important regional library, established after the settlement of the Jesuits on the island of Tinos in 1661 and in Bourgo, the fortress in the center of the island.

After the Turkish conquest in 1715, the monastery moved to Exombourgo, and in 1840 it moved again to Loutra, where it is situated today. The library of this residence gathered books from the 16th to the 20th centuries, at the end of which it began to decline due to lack of Jesuits. The collections of the library are of great interest to specialists of Medieval Latin literature, but also to other specialists. Of great interest is the variety of dictionaries, especially Latin, but also other modern European languages, as well as a wide range of official publications of the Roman Rite; these publications illustrate western hymnography after the Council of Trent and before the reform of the sacred liturgy by the Second Vatican Council.

This article highlights for the first time the main features of the library of Jesuits of Tinos, publications which are valuable to the Greek specialist of Medieval Latin literature; similar publications are absent from almost all public libraries in Greece. Recently a systematic transfer to the library of the Jesuit Fathers in Athens has been started for all the major publications. These will be gradually integrated into the electronic database of the residence, while being accessible to the public.

Université Nationale
et Capodistrienne d'Athènes

Dionysios Benétos

RECENSIONES

BAFFIONI, Carmela, *et al.* (edd.), *Al-Ġazālī (1058-1111). La prima stampa armena. Yehudah ha-Levi (1075-1141). La ricezione di Isacco di Ninive. Secondo Dies Academicus 7-9 novembre 2011.* A cura di Carmela Baffioni, Rosa Bianca Finazzi, Anna Passoni Dell'Acqua, Emidio Vergani [Accademia Ambrosiana. Orientalia Ambrosiana 2], Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, Milano 2013, pp. 267.

Il secondo volume della serie *Orientalia Ambrosiana*, dedicato alle ricerche condotte nel 2011 dalla Classe di Studi sul Vicino Oriente è una miscellanea di testi divisa in quattro sezioni: 1) una sezione araba, curata da Carmela Baffioni dedicata ad Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111) in occasione del millenario dalla sua morte; 2) una sezione armena il cui soggetto di studio è la prima stampa armena, a cura di Rosa Bianca Finazzi; 3) una sezione ebraica su Yehūdāh ha-Lēvī (1075-1141) curata da Anna Passoni Dell'Acqua; 4) una sezione siriaca sulla ricezione di Isacco di Ninive a cura di Emidio Vergani. La miscellanea è preceduta dalla presentazione del quarto volume del catalogo dei manoscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana, composto dal compianto professor Renato Traini, recentemente scomparso. Notevoli sono i contributi all'interno delle quattro sezioni.

Sezione di arabistica. Il primo contributo è di Ulrich Rudolph e si concentra su uno degli aspetti più ambigui di al-Ġazālī: il suo concetto di filosofia ("How did al-Ġazālī conceptualize philosophy?"). L'autore afferma che numerosi studi hanno tentato di trovare una chiave per comprendere il rapporto di al-Ġazālī con la filosofia, così mutevole a seconda del pubblico al quale si rivolgeva, del periodo della sua vita, di campi in cui parlava, cosicché il suo rapporto con la filosofia può sembrare incoerente, ma nel medesimo tempo, riconducibile ad un piano generale per raggiungere un obiettivo simile a quello della filosofia. La domanda di Rudolph è cosa era davvero la filosofia per al-Ġazālī? Per l'autore la risposta sta nell'analizzare alcuni modelli precedenti di filosofia come quello di al-Fārābī e Avicenna che la ritengono una "scienza universale", o in altri generi filosofici precedenti, opposti a quelli citati, come ad esempio i *mutakallimūn* che la consideravano un'eresia, ed ancora quello di autori che si ponevano sulla scia di al-Kindī che vedevano la filosofia come uno dei diversi modi per raggiungere la "verità". Tre distinte interpretazioni sul ruolo della filosofia che abilmente al-Ġazālī utilizzava per servirsene in vari modi e per diversi fini.

Daniel De Smet, seguendo il filo dell'ambiguità ghazaliana, nel suo articolo "L'attitude ambivalente d'al-Ġazālī envers l'ismaélisme: éléments ismaéliens dans le *Miškāt al-anwār*", sostiene che l'ismailismo in al-Ġazālī ha avuto un ruolo molto più importante della sua polemica antismailita. Ciò è possibile dedurlo nel cammino intellettuale nel *Miškāt al-anwār*: dal *kalām* alla *falsafa*, dalla *falsafa* all'ismailismo e dall'ismailismo al sufismo.

Il contributo di Andrés Martínez Lorca ("La crítica de al-Ġazālī al racionalismo filosófico islámico: revisión de una polémica histórica") ripercorre storicamente la critica di al-Ġazālī al razionalismo filosofico islamico in tre fasi: la prima comparando i tre scritti *Maqāṣid al-falāsifah*, *Tahāfut al-falāsifah* e il *Munqiḍ min al-ḍalāl* di al-Ġazālī, la seconda rilevando la critica di Avveroè nel suo *Tahāfut al-tahāfut*, e la terza riportando la polemica tra al-Ġazālī e Averroè in una prospettiva attuale.

Jules Janssens nell'articolo intitolato "Al-Ġazālī: how to read the *Munqiḏ*?" riprende il problema della costruzione letteraria dell'autobiografia di al-Ġazālī: se molti studiosi hanno rilevato notevoli somiglianze con l'autobiografia di al-Muḥāsibī (mistico del IX sec.) e anche con altri autori, nessuno prima d'ora aveva mai menzionato la possibilità di una qualche influenza dell'*Autobiografia* di Ibn Sīnā. Nell'articolo l'Autore cerca di mostrare come e in che misura essa abbia avuto un impatto nel *Munqiḏ*.

Sezione di armenistica. Il primo contributo è di Anna Sirinian: "*Azdarar*, il primo periodico armeno (Madras 1794-1796)". Il titolo ci rivela un fatto "sorprendente", la nascita del primo periodico armeno, intitolato *Azdarar*, non nelle aree associate alla presenza armena, Asia Minore, Europa, Russia, Medio Oriente, ma in India, nella città di Madras. Anna Sirinian ripercorre nel suo contributo la storia di questo prezioso periodico.

Di Aldo Ferrari è "Una cultura policentrica. Il libro armeno da Bitlis a Pietroburgo". Nell'ottocento Costantinopoli e Tbilisi si consolidarono come i due principali centri culturali del mondo armeno, i due secoli precedenti (XVII-XVIII) furono invece contrassegnati da una fase di accentuato policentrismo che rifletteva la dispersione della cultura armena ma anche la capacità di integrazione nei vari contesti economici e politici. Varie città da Bałeš (oggi Bitlis) a Echmiadzin, da Amsterdam a Pietroburgo, divennero centri propulsivi in cui ebbe un'importanza preponderante la stampa armena.

Il contributo di Benedetta Contin s'intitola "L'*editio princeps* delle *Definizioni e Divisioni della filosofia* di Davide l'Invincibile e il breve trattato *Ogni male fa soffrire* (Costantinopoli 1731)". La figura di Davide l'Invincibile, filosofo armeno della scuola neoplatonica, nella tradizione armena, secondo l'Autrice, è stata sottoposta ad un processo di mitizzazione a motivo della diffusione e la traduzione dei suoi trattati che permettevano di avere gli strumenti dialettici e logici necessari per affrontare qualsiasi discussione in campo filosofico, teologico e scientifico. La traduzione dei suoi trattati — è da inquadrarsi quindi nel VI-VII secolo, epoca segnata da grandi diatribe teologiche. Dopo un lungo periodo di silenzio nell'XI secolo l'opera di Davide fu ripresa e commentata da autori di spicco della letteratura armena. Tra il XVII e XVIII secolo vi fu un rinnovato interesse per le opere di Davide e comparvero le prime edizioni a stampa dei suoi trattati. È da segnalare all'interno dell'articolo la prima traduzione in lingua moderna del trattato *Ogni male fa soffrire*.

Sezione di ebraistica. Giuseppe Laras presenta nella sua "Introduzione al pensiero di Yehudah ha-Levi. Israele, centro nevralgico dell'umanità" i punti fondamentali che saranno poi approfonditi negli articoli successivi riguardo: la popo-

lazione dei khazari, la produzione poetica di Yehūdāh ha-Lēvī (1075-1141) e il suo libro *Sēfer ha-Kûzārī* che, composto in arabo e tradotto successivamente in ebraico, fu stampato per la prima volta in Italia a Fano nel 1506. L'opera s'ispira alla conversione della popolazione khazara all'ebraismo nel corso dell'VIII secolo.

Albert Guigui nel suo articolo "Rabbi Yehouda ha-Levi et le royaume des Khazars" ripercorre la questione della conversione dei re khazari all'ebraismo, riportando ciò che affermano le fonti arabe e bizantine.

Giancarlo Lacerenza descrive "La varietà degli schemi metrici e rimici nelle poesie di Yehudah ha-Levi e il problema della loro traduzione". Il *Canzoniere* di Yehūdāh ha-Lēvī è composto di circa ottocento componimenti di varia intensità e lunghezza. Il maggior problema di questa opera consiste soprattutto per i problemi di traduzione che il *Diwan* pone a ogni verso e ad ogni parola, al punto che i primi traduttori di Yehūdāh ha-Lēvī lo tradussero in prosa aderendo ad un "vincolo delle idee" piuttosto che impegnarsi in qualche compromesso o adattamento tra qualità delle sillabe e lo schema ritmico.

La sezione siriaca è composta da tre contributi sulla ricezione di Isacco di Ninive. Marcel Pirard, nel suo articolo "La réception d'Isaac de Ninive dans les traditions byzantines grecque, arabe et slave" annota le maggiori traduzioni in queste lingue. La versione greca proviene da due recensioni che attingono dalla stessa traduzione: una recensione *major* di ottanta manoscritti che si colloca tra il IX e XV secolo, e una recensione *brevior* che contiene una trentina di manoscritti del XIII e XIV secolo. La grande maggioranza dei manoscritti conservati della recensione *major* è stata copiata tra la fine del XIII e inizio del XIV secolo ed è la testimonianza del successo dei testi di Isacco a seguito della disputa esicasta. La fonte per la traduzione greca è un manoscritto appartenente alla tradizione siriaca occidentale essenzialmente contenuta in due manoscritti, il Sinai syr. 24 (VIII-IX sec.) e il Vat. syr. 125 (X sec.). La traduzione in lingua greca ha costituito per gli scritti di Isacco un veicolo per l'universalità sia in Oriente che in Occidente. Riguardo la traduzione araba delle opere di Isacco, è complessa: alcuni testi sono stati tradotti dal siriaco e altri dal greco. Per la traduzione dal siriaco l'Autore fa riferimento a Ibn al-Salt nel IX secolo e ad una traduzione a partire dal greco di al-Fadl del IX secolo che corrisponde alla *recensio minor* greca. Nel XX secolo gli scritti di Isacco in arabo hanno avuto una implementazione in Egitto a seguito del rinnovamento del monachesimo copto. Gli scritti di Isacco di Ninive in traduzione slava, contrariamente ad altri autori siri, sono stati pubblicati tardivamente, e si dovrà attendere il 1812 per una collezione completa delle sue opere in Moldavia redatta da Paisij Velitchkovsky; questa redazione sarà pubblicata in Russia nel 1854.

Il contributo di Sabino Chialà prende in esame gli scritti e gli studi consacrati a Isacco di Ninive in Italia ("Isacco di Ninive in Italia. Tradizione manoscritta, edizioni a stampa e lettori"). L'articolo si compone di due parti: la prima è un elenco delle opere di Isacco presenti in Italia nella tradizione manoscritta nella lingua greca, copiati o conservati; manoscritti ed edizioni a stampa del testo latino; manoscritti e antiche edizioni a stampa in lingua italiana. Nella seconda parte dell'articolo l'Autore segnala gli ambiti in cui i testi di Isacco di Ninive sono stati

accolti e hanno lasciato una traccia della loro presenza, così facendo Chialà raggiunge l'obiettivo di disegnare "una sorta di mappa ideale della posterità italica del Ninivita" (p. 212).

L'ultimo contributo è di Sebastià Janeras ("La ricezione di Isacco di Ninive nella Penisola Iberica") che tratteggia la ricezione di Isacco di Ninive in Spagna e Portogallo tramite il testo latino, le versioni in catalano, in spagnolo e in portoghese. La prima testimonianza della versione latina fu offerta dal medico e teologo catalano Arnau de Vilanova nel 1302, che citando Isacco indica sempre "Isaac Abbas dixit".

C. Greppi

BIANCHI, Luca (a cura di), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Atti del XII Simposio intercristiano. Tessalonica, 30 agosto – 2 settembre 2011*, Edizioni San Paolo, Padova 2013, pp. 258.

Il presente libro contiene gli Atti del XII Simposio intercristiano, che si è svolto nell'anno 2011 a Salonicco. Al simposio, organizzato dal Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università Aristoteles di Salonicco, con la collaborazione dell'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma, hanno partecipato i rappresentanti di diverse Chiese cristiane.

Percorrendo i testi degli Atti che qui si presentano, si può seguire con chiarezza, nonostante la diversità culturale degli studiosi e la varietà dei loro contributi, la linea tematica che unisce tutti i conferenzieri. Essa può esprimersi nelle seguenti domande: come annunciare e testimoniare la fede nel mondo di oggi? Quale ruolo in questo processo svolge l'unità dei cristiani in Cristo?

Le due questioni individuano due aspetti della testimonianza cristiana, tema affrontato nel simposio. Il filo conduttore del primo aspetto, del quale ci si occupa nella prima parte della recensione, è da ricercare nella parola *testimonianza*; il filo conduttore del secondo aspetto, del quale ci si occupa nella seconda parte, si trova nell'espressione *testimonianza ecumenica*.

Anche se la redazione degli Atti alterna i contributi dei greci e quelli degli italiani, si trovano chiari collegamenti all'interno di ciascuno dei due gruppi di relatori. Per questo, nella presente recensione, non si segue la successione dei contributi adottata dalla redazione, ma li si descrivono secondo un ordine logico, cosicché si è ritenuto ragionevole mettere insieme i relatori provenienti dall'Italia e i relatori provenienti dalla Grecia.

Si comincia con la relazione di Dario Viganò, che illustra cronologicamente i cambiamenti della società italiana e della Chiesa in Italia nell'arco degli ultimi cinquant'anni. Questi cambiamenti non si riferiscono solo alla società e alla famiglia, dove i valori tradizionali sono stati di fatto rovesciati, ma anche al modo stesso di pensare e di percepire la realtà. Attualmente è il mondo virtuale che spesso sostituisce quello reale: una visione delle cose incrementata e capillarmente diffusa dall'uso dei nuovi mezzi di comunicazione che, insieme ai *social network*,

hanno cambiato notevolmente il mondo e le persone staccandoli dal riscontro del reale, perciò la Chiesa, in quanto testimone di verità, deve entrare anche in questo mondo delle comunicazioni moderne. Un percorso insidioso. Nel proporre come procedere in questo vastissimo campo, l'Autore usa l'immagine biblica di Davide e Golia: individuare la pietra giusta affinché il bene possa trionfare sul male — avendo presente che nell'usare i sassi che fanno vincere, come la pietra di Davide, è richiesto un buon discernimento.

L'intervento di Salvatore Abbruzzese, armonicamente in relazione con il contributo descritto sopra, precisa in dati quantitativi la situazione religiosa italiana. Nonostante la forte secolarizzazione che toglie qualsiasi riferimento pubblico al trascendente, negli ultimi trent'anni in Italia il numero delle persone che partecipano alle messe è rimasto stabile e parzialmente è cresciuto. L'autore di questa relazione fornisce numeri concreti, che egli stesso nel titolo chiama "il moderno desiderio di Dio". Per esempio nell'anno 1981 circa il 35% degli Italiani ha dichiarato di andare in chiesa più di una volta al mese, e nell'anno 2005 la cifra sale al 43,9%. Il professore menziona anche i numeri che riguardano gli atei convinti e gli agnostici dichiarati: nell'anno 1981 questo gruppo si presenta come il 21% della popolazione e nel 2005 la percentuale risulta scesa al 10,6%. Cresce anche l'interesse per i luoghi di pellegrinaggio, i tempi delle feste religiose e l'interesse per la pittura e l'arte sacra. Anche questi fatti dimostrano una crescita della sensibilità religiosa.

La relazione di Basilio Petrà porta lo sguardo al rapporto fra pluralismo etico e annuncio cristiano agli inizi del terzo millennio. Essa ci offre una visione positiva dei due aspetti considerati, che si lega bene con le statistiche presentate nel contributo precedente. È vero, sostiene l'Autore, che il pluralismo etico ha portato alla perdita di un centro nell'esistenza umana, al relativismo etico-culturale, a valutare le sole esigenze pratiche di convivenza; eppure, nonostante questi fatti negativi, oggi nella società si scorgono almeno due segnali positivi: il fatto che il pluralismo etico non pone ostacoli all'annuncio cristiano e consente che questo vi rimanga sempre affiancato, e l'esperienza etica di ogni persona, che ha il suo livello più profondo nel cuore, dove si trovano le aspirazioni più segrete. Questa esperienza etica è la tensione al bene insita in ogni uomo, tanto bene espressa nelle parole di sant'Agostino, con le quali il relatore chiude il suo discorso: "Ci hai fatto per te, o Signore, e il nostro cuore è senza pace finché non riposa in te" (*Conf.* 1, 1: *PL* 32, 661).

I seguenti due contributi si concentrano sulla testimonianza cristiana resa tramite due diversi linguaggi. Paolo Martinelli presenta il linguaggio espresso con la vita stessa e con le parole di ciascuno, in una forma che può essere anonima o esplicita. Questo linguaggio, facilmente comprensibile all'uomo di oggi, può rendere in maniera speciale i due elementi che fondano la testimonianza cristiana, la libertà e la verità. Un secondo linguaggio di testimonianza è quello liturgico, che ci presenta Cesare Alzati. S'illustra l'importanza della liturgia per la trasmissione della fede, data dal fatto che il linguaggio liturgico ha un suo carattere originale e specifico, perché esso parla tramite i simboli, i segni e la bellezza, tratti intuitivi di significato universale.

Il contenuto e il messaggio dei cinque relatori italiani citati è molto chiaro. Il filo conduttore, la testimonianza cristiana, è facilmente riconoscibile in tutti gli interventi e l'autonomia di ogni contributo presentato non esclude i collegamenti fra tutti che, presi insieme, sviluppano il tema in questione. Le informazioni poggiano su dati documentati dalla letteratura e dalle statistiche che si citano. Sembra di poter dire che i contributi di questi studiosi non offrano il fianco a contraddittori e che vengano incontro alle domande oggetto del simposio in modo convincente, e che il lettore di questi contributi rimarrà coinvolto come già lo furono gli ascoltatori presenti al convegno.

Il secondo gruppo è costituito dagli studiosi greci. Il tema principale dei loro contributi è la testimonianza possibile, nel mondo secolarizzato, da rendere attraverso i diversi progetti di carità.

Il primo contributo, la relazione di Petros Vassiliadis e Stelios Tsompanidis, porta l'attenzione sulla situazione economica mondiale, sui cambiamenti climatici e sulla globalizzazione. Secondo le loro osservazioni, la difficile situazione mondiale è legata alla triplice crisi energetica, nutrizionale e climatica, ed è aggravata dalla crisi economica cominciata nel 2008 e diffusa a livello mondiale. Ma si fa presente che c'è dell'altro, perché la crisi si coglie anche al di là del livello materiale o economico, in quanto arriva al livello morale e spirituale di ciascuno. Conseguenze generali sono l'individualismo, l'egoismo e il prevalere del mercato sulla società.

Poste queste premesse, si riferisce come i cristiani ortodossi non siano passivi di fronte alla situazione presentata e come cerchino, in quanto cristiani, di rispondere ad essa in modo adeguato. Fra le risposte messe in atto si citano i progetti AGAPE – Alternative Globalization Addressing People and Earth, DOV – Decade to Overcome Violence, IEPC – International Ecumenical Peace Convocation. Questi progetti sono, a titolo d'esempio, forme di carità che vengono fatte proprie dai cristiani come testimonianza di fede, e che la Chiesa Ortodossa chiama "la liturgia dopo la liturgia".

Il contributo di Ioannis Petrou riprende la linea del precedente concentrandosi in particolare sulla situazione all'interno della Chiesa, di cui anche vede alcune grosse mancanze. L'Autore riflette sulla secolarizzazione della società ma anche su quella della Chiesa. Infatti, se è chiaro che cosa s'intenda con l'espressione *società secolarizzata*, deve essere chiaro che questo tipo di società è in grado d'influenzare anche la vita privata e personale di ogni suo membro, inclusi i componenti delle Chiese. Anche la Chiesa, quando i suoi esponenti hanno obiettivi secolari, si secolarizza: questo avviene quando essi mirano ad esercitare qualche forma di potere temporale, quando vi è distanza tra le loro parole e le azioni che compiono, quando la Chiesa entra nel gioco politico e quando cerca di servirsi della sensibilità religiosa di uomini potenti, quando nella Chiesa stessa una vita di lusso ostacola la povertà evangelica, quando cresce l'indifferenza per gli altri. Si sottolinea che gli aspetti elencati, non sono propri della sola società secolarizzata, ma che sono le difficoltà esistenti all'interno delle Chiese e cioè l'indice della loro stessa secolarizzazione. Seguendo questi comportamenti, la Chiesa ferma se stessa nella sua opera di testimonianza nel mondo odierno. Perciò non bastano interventi ecclesiastici che abbiano solo carattere retorico, né basta un'azione di comunicazione ben fatta, questi atti sono solo contro-testimonianze: occorre un cambiamente di vita.

Ioannis Papadojannakis nel suo intervento propone come uscire da alcune situazioni contraddittorie nella Chiesa, come quelle presentate nel contributo precedente. Una via, ad esempio, è ripercorrere il fatto certo della testimonianza della Chiesa antica, dove non mancava l'amore per il povero. Questo comportamento è attestato nei documenti fin dai primi secoli, una carità incarnata nella condotta di vita dei cristiani, in particolare nei conforti dei poveri. L'Autore prosegue dicendo che, grazie alla cristianizzazione dell'impero, anche le autorità a poco a poco sentirono l'obbligo di occuparsi dei poveri. E aggiunge che c'è stata anche un'altra forma di testimonianza della fede da parte della Chiesa, la rinuncia delle cose per sé per darle ai bisognosi in quanto figli di Dio: è la pratica della povertà materiale, abbracciata dal monachesimo ed espressa attraverso l'istituzione di ospedali, orfanotrofi e di altri pii istituti.

Il secondo gruppo di studiosi ci presenta dunque relazioni che, come quelle del primo gruppo, sono in tema con il primo aspetto di testimonianza ecclesiale affrontato nel simposio, orientandosi però in particolare sulla testimonianza legata alla carità cristiana e su quella della gerarchia ecclesiastica. Questi contributi ci offrono un'ulteriore prospettiva sulla testimonianza nella Chiesa in genere, secondo il taglio incentrato sulla povertà materiale e disciplinare. Le relazioni si presentano in modo chiaro anche se si prestano ad alcune osservazioni, e sono corredate da argomenti che meritano un approfondimento.

Nella seconda parte della recensione presentiamo le quattro relazioni del simposio che seguono il filo conduttore della testimonianza a livello ecumenico, aspetto che è stato rammentato nel saluto del papa Benedetto XVI ai convenuti. Egli, citando l'enciclica *Evangelii nuntiandi*, dice: "In quanto evangelizzatori, noi dobbiamo offrire ai fedeli di Cristo l'immagine non di uomini divisi e separati da litigi che non edificano affatto, ma di persone mature nella fede, capaci di ritrovarsi insieme al di sopra delle tensioni concrete, grazie alla ricerca comune, sincera e disinteressata della verità. Sì, la sorte dell'evangelizzazione è certamente legata alla testimonianza di unità data dalla Chiesa. È questo un motivo di responsabilità ma anche di conforto" (*Evangelii nuntiandi* 77).

In questa linea continuano dunque gli ultimi contributi. Il primo, di Miltiades Konstantinou, presenta la collaborazione già esistente fra le società bibliche e le Chiese cattolica ed ortodossa per diffondere il messaggio evangelico nel mondo di oggi: la confraternita universale riunita sotto il titolo di Società Bibliche Unite ha il compito di scambiarsi esperienze e di sostenersi reciprocamente, di agire in vista della propria missione comune, la diffusione della conoscenza della Bibbia. Al centro di questa collaborazione si trova il valore dell'ecumenismo. Infatti, se questa e le altre società lavoreranno con responsabilità allo scopo di offrire alle Chiese traduzioni affidabili del testo biblico, sia dal punto di vista scientifico che da quello teologico, la loro opera aiuterà e faciliterà i rapporti tra i cristiani provenienti da tradizioni ecclesiali diverse.

Il contributo di Demetra A. Koukoura documenta la testimonianza della Chiesa ortodossa nel movimento ecumenico, mostrando le iniziative che il Patriarcato di Costantinopoli ha preso a riguardo all'inizio del XX secolo, diventando uno

dei pionieri del movimento ecumenico contemporaneo. L'Autrice non trascura di accennare anche alle difficoltà sopravvenute nello stesso movimento ecumenico soprattutto dopo il 1968, ma ricorda che, malgrado esse, il cammino ecumenico non si è interrotto. Il dialogo, d'altro canto, ha fatto parte della vita della Chiesa fin dall'epoca apostolica. Se, si osserva, oggi il dialogo è usato in un modo diverso, è perché si svolge in un mondo differente da quello di allora, dovendo riflettere sulle cambiate questioni politiche e sociali e sulla diversa mentalità. Le attività ecumeniche devono tenere presente questo fatto.

La relazione di Roberto Giraldo riprende il pensiero del contributo precedente e, tralasciando esemplificazioni d'iniziative concrete di attività ecumeniche, fa riflettere sugli argomenti generali propri dell'ecumenismo, visti come contributo fondamentale alla stessa testimonianza cristiana.

Si conclude presentando il contributo di Niki Papagheorghiu e Angelica Ziaka che esprimono la situazione dolorosa in cui si trovano le comunità cristiane dell'Oriente. Forte è il richiamo delle relatrici a tenere sempre presente il fatto che la situazione drammatica dei cristiani, la loro emarginazione dalla vita politica e sociale, la decadenza delle Chiese cristiane del Medio Oriente sono problemi di tutta la società. Senza i cristiani sparisce quel pluralismo religioso ed etnico che caratterizzava il Medio Oriente e la stessa molteplice testimonianza cristiana tipica della regione che portava beneficio a tutti gli uomini a prescindere dalla loro appartenenza religiosa.

Le ultime quattro relazioni qui presentate, che si occupano esplicitamente della testimonianza da compiersi attraverso le relazioni di natura ecumenica, espongono l'argomento in modo chiaro e logico, comprensibile, e suffragandolo con l'esemplificazione di fatti concreti; ciò rende condivisibile la posizione espressa in esse, e preziosa la loro testimonianza.

P. Dufka, S.J.

CAPRON, Laurent, *Codex hagiographiques du Louvre sur papyrus (*P.Louvre Hag.*)* [Papyrologica Parisina 2], Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris 2013, pp. xxv + 188 + 8 planches et un DVD.

Le *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* publié par Joseph van Haelst à Paris en 1976 ne contient que quatorze entrées dans la section «Textes hagiographiques» (n° 702-715). L'édition grandement améliorée du n° 702, la *Vie d'Abraham de Qidun et de sa nièce Marie* et la *Vie de Théodora d'Alexandrie*, ainsi que l'identification d'un fragment de la *Vie d'Eupraxie* viennent enrichir de manière significative l'étude de l'hagiographie byzantine, mais aussi des traditions orientales. Il s'agit donc d'une publication importante qui ne manquera pas de susciter beaucoup d'intérêt.

Les papyrus du Louvre édités appartiennent à trois codex différents, fort minutieusement décrits et reconstitués par l'A. Carl Wessely s'était occupé du deuxième codex, avec les *Vies* d'Abraham et de Théodora, et avait publié en 1889 le résultat de ses recherches. En 1965, D. Hemmerdinger-Iliadou reprit, dans une brève étude, le

dossier d'Abraham pour comparer les versions grecque, latine et slave. Il lui revient le mérite d'avoir repéré une erreur commise par le papyrologue autrichien — un pionnier de cette nouvelle science, ne l'oublions pas — dans la reconstitution d'une page, mais l'A. a dû restaurer l'ensemble des fragments, une cinquantaine, qui se trouvaient parfois encore dans des enveloppes sans numéro d'inventaire. Ce travail ingrat mais si précieux fut entrepris dans les années 2000 à 2003 (cf. p. 10). Il a fallu ensuite établir les textes, puis les traduire et les commenter, sans omettre la transcription précise des fragments non identifiés.

Fruit d'un patient labeur, ce volume des Papyrologica Parisina, collection dirigée par Jean Gascou, est préfacé par Alain Blanchard, puis arrivent les remerciements, le sommaire, la liste des planches, les conventions éditoriales et une bibliographie nourrie (p. IX-XXV). L'Introduction présente le *status quaestionis* de la recherche (p. 1-11). Suivent l'édition du Codex 1 qui contient un folio de la *Vie d'Eupraxie* (p. 15-31), celle du Codex 2 avec les fragments de la *Vie d'Abraham* et de la *Vie de Théodora* (p. 33-169) et enfin, celle du Codex 3, dont la teneur n'est pas encore identifiée (p. 174-180). Un excellent Index des mots grecs (p. 181-188) et quelques planches terminent le livre. Deux ou trois coquilles sont restées: p. 23, l. 28, lire «ne donne pas»; p. 35, l. 8: «qui nous semble», probablement, au lieu de «qui nous sommes»; p. 175, deuxième ligne de la fin: «n'excèdent pas».

Dans l'édition, le texte grec occupe les pages de droite sur deux colonnes, la première avec la transcription diplomatique et la seconde, le texte critique. Sur les pages de gauche, on trouve une reproduction photographique de chaque feuillet du papyrus. Sous le texte grec, un apparat donne les variantes des manuscrits que l'A. a consultés pour son édition. Bien des lacunes des papyrus ont pu être comblées par les recensions parallèles et l'A. indique par un petit angle inférieur les lettres qu'il estime pouvoir rétablir dans le grec, réservant les crochets aux lacunes. Il reste prudent dans ses restitutions, quand le papyrus atteste une recension trop différente des autres connues (cf. p. 152, pour la lacune des lignes 19-23).

Au-dessous de l'apparat se trouve la traduction française, élégante plus que littérale, où aucun signe n'indique les restitutions opérées dans le grec. Dans la *Vie d'Abraham*, l'A. rend πολιᾶς par «chevelure blanche» (p. 83) et se demande (p. 113) comment l'aubergiste aura remarqué la tête chenue, si Abraham porte un capuchon. Le moine Apollo, dans un récit que la collection systématique des Apophtegmes emprunte aux *Collationes* de Jean Cassien (cf. l'édition de Jean-Claude Guy, SC 387, Paris 1993, p. 244), porte certainement une cuculle, quand il parle de son ἡλικία et de sa πολιά: de toute façon, la barbe devait être blanche. En général, φωνή est rendu par «voix», mais une fois par «son» (p. 103), alors qu'on peut y reconnaître l'écho de Jr 38(31),15 et conserver du coup le même mot français. Comme l'A. le dit bien p. 121, σάκκος est déjà utilisé par la Septante et le Nouveau Testament dans le sens d'habit de pénitence et la traduction «vêtue de jute» (p. 101), si elle est correcte, est quelque peu singulière; l'expression biblique «le sac et la cendre» s'est imposée en français et le dernier mot, la cendre, est ici allégorisé par une série de trois vertus. Le papyrus lit ἄρχων p. 145, l. 79-80, alors que les deux autres témoins mentionnés ont ἔπαρχος et ὑπάρχων (mais tous les deux lisent

ἐπάρχῳ l. 113): fallait-il traduire la variante et chercher derrière le personnage de Grégoire un préfet d'Alexandrie (p. 130)? Tout est fictif dans la *Vie de Théodora* (cf. p. 131) et ce «notable de la ville» nous paraît mal assuré.

Hrotsvita était une chanoinesse de Gandersheim, où l'on ne suivait pas la règle bénédictine (à corriger n. 92, p. 64). L'A. utilise les néologismes «miaphysites» p. 132, n. 38 et «miaphysisme» p. 133, n. 50 et 134; contre cet usage qui nous paraît indu, on pourra voir nos réflexions dans *Cristianesimo nella storia* 35 (2014) 297-307. Il faut aussi relever que le chevron fermé dans la marge du papyrus pour signaler des citations explicites de la Bible (p. 50) est un phénomène connu, on le trouve par exemple dans l'évangéliaire copte Palau Ribes pour les citations de l'Ancien Testament dans Luc et Jean, cf. H. Quecke, *Das Johannesevangelium saidisch*, Roma – Barcelona, p. 28 et la planche III; il est donc peu probable que ces signes indiquent des «passages qui devaient être cantilés ou psalmodiés», comme l'A. le propose, avec précaution il est vrai (p. 173).

Le travail d'édition a été accompli avec un très grand soin et quand il était nécessaire, l'A. s'est penché sur la tradition syriaque de la *Vie d'Abraham*, dont on possède un manuscrit daté des Ve-VIe siècles (p. 59-63). Le rapport entre l'état du texte dont témoigne le papyrus et celui des recensions grecques plus tardives fait l'objet de plusieurs observations, en particulier pour la *Vie de Théodora*: «Certaines leçons du papyrus se trouvent comme éparpillées dans la tradition médiévale» (p. 135); «Au final, la comparaison du texte papyrologique avec les témoins médiévaux donne l'impression d'un éclatement de cette version ancienne entre différentes branches de manuscrits, à des degrés divers» (p. 137); «on a pu constater pourtant un certain éclatement de la plus ancienne version entre différentes branches de la tradition manuscrite» (p. 167). Cela vaut à vrai dire pour une bonne part de la littérature chrétienne ancienne, où l'on ne copie pas un exemplaire, mais où chacun a le droit de modifier à son goût ou selon la tradition propre les œuvres qui lui sont transmises, bibliques, liturgiques et hagiographiques, même homilétiques. Nous sommes confrontés à un phénomène bien mis en évidence, dans leur domaine, par L. Vaganay – C.-B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris 1986², p. 105 : «En outre, le texte biblique est un texte vivant où la pensée personnelle des réviseurs (parfois même des copistes) intervient d'une façon trop fréquente pour qu'on puisse tabler sur la reproduction mécanique des textes».

Mais la question qui nous intéresse le plus est celle de la provenance et de la date de ces papyrus grecs. Le Codex 1 peut remonter à la fin du Ve ou au VIe siècle (p. 17), le Codex 2, dont «la mise en pages révèle incontestablement une copie de très haute qualité» (p. 51), peut dater «de la deuxième moitié du VIIe siècle» (p. 45) et le Codex 3, très fragmentaire, «du VIIe, voire du début du VIIIe siècle» (p. 174). Quant à leur provenance, ils font tous partie d'un lot «de papyrus provenant du Fayoum», probablement «issu de fouilles sauvages dans les ruines d'un monastère» (p. 3). À l'époque, l'Église d'Égypte est divisée en deux factions, les Chalcédoniens et les Orthodoxes qui refusent le concile. De quel milieu proviendraient les papyrus?

L'A. a voulu voir dans l'attitude contrastée des supérieurs de l'Énaton et de l'Oktokaidékaton, tels qu'ils figurent dans la *Vie de Théodora*, l'indice d'une «ri-

valité» entre ces deux établissements monastiques situés à neuf et dix-huit milles d'Alexandrie; Théodora serait même la «victime des antichalcédoniens» (p. 134). Or, les occupants de l'Oktokaidékaton étaient tout aussi opposés au concile que ceux de l'Énaton, s'il faut en croire la *Vie de Pierre l'Ibère*: les moines des deux monastères, ainsi que ceux de l'Eikoston, participent en Alexandrie à l'élection de Timothée Élure, cf. R. Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1895, p. 64-65 de la traduction. En était-il autrement quelques années plus tard, à l'époque de Zénon où se situe le roman de Théodora?

Dans le Synaxaire copte-arabe, Eupraxie est commémorée le 26 Barmahât, 22 mars julien et il s'est conservé un fragment copte de sa *Vie* (cf. p. 18). La mémoire de Théodora tombe le 11 Barmûdah, 6 avril julien. Si Abraham de Qidun est absent du Synaxaire, le plus ancien manuscrit syriaque était toutefois dans les mains de non-chalcédoniens, puisqu'il est passé au Monastère des Syriens du Wadi Natrun au Xe siècle (cf. p. 60): il s'agit d'un saint commun à toutes les Églises, ayant vécu avant les fractures du Ve siècle. Il n'est donc pas a priori impossible que ce lot de papyrus grecs ait fait partie de la bibliothèque d'un monastère ou provienne d'un milieu non-chalcédonien du Fayoum, d'autant plus que la date du Codex 2 et encore davantage celle du Codex 3 nous situent à l'époque arabe, où les établissements monastiques chalcédoniens ont dû fort diminuer. Si cela s'avérait, nous aurions ainsi la preuve d'une persistance de la langue grecque dans les milieux que l'on qualifie trop facilement de coptes, oubliant que le grec est resté longtemps la langue du patriarcat non-chalcédonien.

Tant pour la tradition textuelle grecque que pour la diffusion des papyrus en Égypte et la question de leur milieu d'origine, ces *Codex hagiographiques du Louvre* méritent une attention toute particulière. On ne saurait assez remercier l'A. de nous les avoir offerts sous une veste si élégante et une publication si soignée.

Ph. Luisier, S.J.

Codevilla, Giovanni, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 683.

L'imponente opera di Giovanni Codevilla sulle relazioni tra Stato e Chiesa in Russia è un testo realmente unico nel suo genere, non soltanto nel panorama italiano, ma a livello internazionale. Esistono infatti diverse pubblicazioni generali sulla storia russa, dalla *Storia della Russia* di Nicholas Riasanovsky, a quella di Roger Bartlett o alla *Russia* di Richard Pipes, fino alle tante nuove ricerche degli stessi storici russi, ma nessuno è riuscito a seguire le evoluzioni dei rapporti tra trono e altare nell'impero bicontinentale degli slavi orientali con la completezza e l'obiettività del nostro autore. Egli si occupa infatti di questo tema da molti decenni, avendo saputo combinare la passione per il mondo russo, la sua storia e la sua cultura, con una specifica competenza politico-giuridica, coltivata nella lunga carriera accademica dedicata allo studio dei sistemi costituzionali e della

giurisdizione pubblica nei confronti della religione. Docente di Diritto dei Paesi dell'Europa Orientale all'Università di Trieste, Codevilla ha seguito nei dettagli l'evoluzione della giurisprudenza sociale dell'Unione Sovietica nelle fasi successive alla dittatura staliniana, ricostruendo i nessi del sistema socialista e antireligioso con la millenaria storia di un impero cristiano, erede del bizantinismo e delle suggestioni universali della Roma antica. Autore di numerosissimi saggi e pubblicazioni sull'argomento, ha più volte offerto nelle sue opere un quadro sintetico che permettesse una lettura più completa e approfondita di una storia spesso oscura e indecifrabile come quella russa, soprattutto nel campo della libertà religiosa: ricordiamo tra gli altri i testi su *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica*, Milano 1972; *Le comunità religiose nell'URSS. La nuova legislazione sovietica*, Milano 1978; *Religione e spiritualità in URSS*, Roma 1981; *La libertà religiosa nell'Unione Sovietica*, Milano 1985; *Dalla rivoluzione bolscevica alla Federazione Russa*, Milano 1996; *Stato e Chiesa nella Federazione Russa. La nuova normativa nella Russia postcomunista*, Milano 1998; "Laicità dello Stato e separatismo nella Russia di Putin", in AAVV, *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, a cura di A. Chizzoniti, Milano 2004.

Superato ormai il ventennio della ricostruzione post-comunista, e dopo tre lustri dall'ascesa al potere dell'attuale leader Vladimir Putin, la scena russa si presta oggi a una rappresentazione inclusiva, che riprenda le radici della sua stessa formazione socio-culturale e religiosa, cui la Russia odierna intende richiamarsi idealmente e operativamente. Questo quadro evolutivo e palingenetico serve a comprendere quale sia oggi l'esito della post-modernità, laddove proprio la Russia rivendica il primato del post-, in forza della straordinaria e tragica esperienza vissuta nel XX secolo, e la sua irriducibile alterità rispetto all'evoluzione moderna del mondo occidentale. Un autore sperimentato e agguerrito come Giovanni Codevilla non poteva certo evitare la sfida, cui ha dedicato e sta dedicando un'attenzione particolarmente scrupolosa. Il volume in questione non è in effetti ancora la variante definitiva dell'attuale ricerca sintetica, che l'autore ha già pubblicato in forma meno estesa nel testo *Lo zar e il Patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, uscito a Milano nel 2008, e che Codevilla intende rielaborare in forma più completa e dettagliata in un'edizione ulteriore, già in fase di redazione.

L'impianto dell'opera si articola in quattro parti fondamentali, che proiettano sulla Russia la scansione storica Medioevo – Moderno – Contemporaneo – Attuale (Post-Moderno). La Russia "dalle origini alla fine del XVII secolo" (pp. 1-104) descrive le prime "due Russie", di Kiev e Mosca, con la loro diversa articolazione del rapporto con la cristianità, quella "passiva" dell'inculturazione tardo-medievale e quella "attiva" della formazione del mito della "Terza Roma", il regno cristiano che si assume il compito di salvare l'umanità dalla corruzione della vera fede. La Russia pietroburghese, "il periodo sinodale" (pp. 105-278), si presenta piuttosto come un crogiolo di continua alternanza tra modernità occidentale e tradizionalismo apocalittico orientale, una febbrile tensione alla fusione di categorie e principi, risolta piuttosto in Europa dalle semplificazioni e dalle scissioni. "L'era sovietica"

(pp. 279-560), nella tragicità del ventesimo secolo "di ferro" e delle minacce nucleari, ruota intorno alla comprensione di una realtà stupefacente e mostruosa come l'Unione Sovietica, sopravvissuta agli orrori delle guerre mondiali fino a esaurire la forza propulsiva non solo della sua stessa ideologia, ma anche di quelle degli avversari, per lasciare il posto al mondo globalizzato e relativista ancora in piena evoluzione. La "nuova Russia" odierna (pp. 561-650), nella sua rinnovata pretesa di protagonismo, e nella sua endemica debolezza strutturale, rimane un imprescindibile termine di paragone per comprendere i destini degli equilibri politici internazionali, il ruolo del cristianesimo e delle religioni nel panorama del relativismo imperante e del futuro stesso dell'umanità, sospesa tra l'illusione tecnocratica e l'implosione demografica dei decenni a venire.

Il merito della rappresentazione di Codevilla è di saper maneggiare con la necessaria circospezione, e grande perizia, un materiale così delicato ed esplosivo come l'influenza della religione sulla struttura della società, che appare uno dei fronti più esposti dell'imprevedibile stato di conflitto del mondo in cui viviamo. La parabola della Russia, dall'integralismo cristiano al totalitarismo antireligioso (e ritorno), deborda dalla dialettica locale dei confini tra Stato e Chiesa, tra comunità religiose e formazioni politiche, e contiene in sé un irriducibile paradigma di *homo laicus et religiosus* allo stesso tempo, ben rappresentato nelle grandi figure profetiche e dispotiche dei principi russi, da Vladimir di Kiev a Ivan il Terribile, da Pietro il Grande a Stalin e Putin. Accanto ad essi, Codevilla ci presenta una straordinaria galleria di governanti ed ecclesiastici, santi riformatori e restauratori, sognatori e *folli per Cristo* inseriti in un contesto non soltanto accurato dal punto di vista storico, ma anche particolarmente suggestivo nelle relative interconnessioni culturali interne alla Russia, e nei confronti del mondo esterno. La competenza politico-giuridica dell'autore, specialista anche nel diritto ecclesiastico, permette di dare a queste figure e alle epoche da esse interpretate una definizione non approssimativa e non ideologica, al contrario molto documentata e circostanziata, uscendo dai facili schematismi e dalle sterili contrapposizioni, tipiche della storiografia russa e sulla Russia dell'ultimo secolo. La recente crisi russo-ucraina, ancora lungi da una soluzione stabile e spesso fraintesa non solo dagli osservatori internazionali, ma dagli stessi protagonisti, costituisce una formidabile motivazione per compulsare attentamente quest'opera di Giovanni Codevilla, nella ricerca dei nodi da sciogliere, o da ricomporre, di una storia ben più universale delle etnie in essa coinvolte.

S. Caprio

COLIN, Gérard (ed.), *Vie et miracles de Samuel de Waldebba*. Texte éthiopien et traduction [Patrologia Orientalis, t. 53, fasc. 1, no. 235], Brepols, Turnhout 2013, pp. IV + 296.

After Turaiev's edition of 1902 based on a manuscript of the 15th century (Paris, BnF et. 136), G. Colin offers a fresh edition and French translation of the life and miracles of *abunä* Samu'el ZäWaldəbba (henceforth SW). As a matter of fact, in

2003/4 *Märigeta* Ṣəge Zärihun published the *Gädlä Abunä Samu'el*, Gə'əz text with an excellent Amharic translation, duly numbering the text and arranging it in the form of readings for each month of the year (except Ṗagʷemen), starting from Ṭərr (p. 8) to Taḫśaś (p. 122). In *Märigeta* Ṣəge Zärihun the *Gädl* is followed by a separate set of ten miracles (pp. 123-143), the *Mälkə'ə* (Effigy) with 26 strophes and the *Nägś* (short hymn to be sung for the feast of the Saint; pp. 244-245). The last two items are not present in G. Colin's edition. "Sans aucune prétention scientifique" is the only remark G. Colin makes (p. 5) about this edition. In fact, *Märigeta* Ṣəge Zärihun's publication displays textual differences from Colin's work, which can be of interest to researchers (In the last twenty five years there have been many publications of religious texts in Ethiopia, including several *gädlat*. I would humbly suggest that they should be taken into account. In the case of the "life and miracles of Peter bishop of Alexandria and seal of the martyrs", PO t. 51, fasc. 5, n. 230, both the editor O. Raineri and the reviewers of his publication — A. Bausi and others — do not mention the bilingual edition of the *gädl* published by Gäbräyoḥannəs Gäbrämaryam in 1995 [AM]). After having stated that there are two recensions of the life and miracles of SW, a longer and a shorter one, Colin says that his present edition is based on a manuscript of Däbrä Abbay. It has 178 written *folia* and contains 70 miracles. The date of the codex, around 1500, is suggested by palaeography and the intercession of SW in favour of Na'od (king of Ethiopia from 1494 to 1508). BN d'Abbadie 61 (15th cent.) is the second manuscript collated in Colin's edition. BN d'Abbadie 32 (1700) and Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz orient. Oct. 1303 (also containing 70 miracles) are among the manuscripts that have not been collated.

SW (14th-15th cent.), a luminary of the Ethiopian Orthodox Täwaḥədo Church, was born in Aksum. The mention of a journey of SW riding a cloud as far as Egypt to meet Patriarch Matthew (1378-1408) and a visit on a chariot of light to King Dawit II (1382-1413) are some of the evidence that helps to fix his period. His hagiographer says that his mother, a pious lady, decided to become a nun and provided a wife for her husband before she left her home for the monastic life. SW too refused to marry the person his father chose for him. Instead, he went to Däbrä Bänkʷäl, becoming a disciple of *abunä* Mädḫäninä Əgzi'ə, who gave him the monastic habit. SW is acclaimed as one of the "seven desert stars" spiritually begotten by *Abunä* Mädḫäninä Əgzi'ə. SW's *gädl* relates that his father joined his son and together with him led a severe ascetic life. The style (for instance, the alternation of prose and rhyme) of this *gädl*, the types of ascetical exercises, the day to day issues considered worthy of mention, and quite a number of the miracles are the same as in many other *gädlat*. The overall structure and purpose of the *gädl* follows a routine template, with the difference that here the encomiastic material is exceedingly lavish. It is indeed a baroque composition, with little information that can help the historian. The main aim of the composition is to edify the assembly gathered together for the liturgy. Virtually every story is introduced by a call for attention addressed in the second person plural: "Listen!" and often climaxing in an exhortation to exalt SW.

The area of Wali, thought to correspond to the vast monastic territory of Waldəbba (northern Ethiopia), is the epicenter of SW's life and activity as well as of his disciples up to the present day. SW's name is associated with the nearby monastic estate of Däbrä Abbay as well. Devotion to the Eucharist is one of the pillars of SW's spirituality. The Eucharistic cult takes on some disconcerting edges, such as the account in paragraph 36 in Colin's edition. The *gädl* (§ 89) numbers seven ascetic exercises practiced by SW: 1) he put a stone in his mouth as a door to keep silent; 2) chains on his feet; 3) he entered water each night to pray the 150 Psalms; 4) he put on sackcloth; 5) he beat himself regularly with fifty flagellations on his back; 6) he prostrated himself like a wheel; 7) he observed all the fasts prescribed by the Canons of the Apostles.

SW and his followers are known for their dedication to manual work and for that matter in a difficult environment, badly exposed to malaria and yellow fever. Familiarity with wild animals is one of the hallmarks of SW. The power he exerted, especially over lions, is a frequent and favorite motif of the *gädl*. SW is often painted riding a lion. Levitation is another major feature in the narrative of SW's life. It is connected especially with the Eucharistic service he performed in distant places. One of such instances is SW's trip riding on the light of the Spirit to Däbrä Halleluya and immediately returning to his monastery, in a matter of a few hours (§ 116). In one occasion he was lifted one cubit (three cubits according to a widespread tradition) from the ground as he was praying the praise of Our Lady (§ 118).

Liturgists can benefit from a close look at this document, especially with regard to the history of the anaphora known as *Gʷäs'a* (*Eructavit*). It is the Eucharistic Prayer of Our Lady traditionally ascribed to Cyriacus of Behnesa (Oxyrhynchus), about whom R.-G. Coquin says that "he is assumed author of eight homilies. We have no historical evidence of either the existence of this person or the period in which he lived" (*Coptic Encyclopedia*, p. 669; there is no doubt that neither Cyriacus of Bahanasa nor the other "composers" of the Gə'əz Eucharistic prayers ever penned them, with the exception of Mä'aza Qəddase "Odor Sanctitatis" by Giyorgis of Gassəčča). The *gädl* (§§ 108-109) says that Our Lord in person appeared to SW and ordered him "to take care of the Eucharistic service in the name of my virgin mother". The story goes on to relate that "they/he made descend from heaven everything he needed for the service of the sacrifice ... the tablet (altar) of the Most High's Law, which is Our Lady Mary. She sat down over the altar. They presented to him the bread and wine made in heaven. And immediately our father drew near the altar and started to consecrate, saying: 'My heart has uttered a handsome word' until the end". "My heart has uttered a handsome word" is culled from Psalm 44:2 (LXX) and it is the beginning of perhaps the longest Eucharistic Prayer in the Gə'əz Rite. It is the title by which this Eucharistic Prayer is known. "Until the end" is a telling detail, plausibly to indicate that SW did not leave out any part of the prolix anaphora. The judgment on the significance of this passage vis-à-vis the origin and authorship of the Marian anaphora *Gʷäs'a*, which in the past has been the object of various conjectures (cf. the hypothesis of S. Euringer, E. Hammerschmidt ...), in my opinion, should remain *sub iudice*. The data in this *gädl* offer

unequivocal elements denoting the depth of Marian devotion in the life of SW, and in the communities that recognize him as their founder. The fact that Däbrä Abbay hosts the most prestigious chair of *Mäzgäbä Qəddase* (Eucharistic Liturgy) in Ethiopia plays in favor of SW's milieu as a possible candidate for the paternity of *Eructavit*. The *incipit* of the Eucharistic Prayer in the mouth of SW cannot be disregarded; however, the anaphora as a whole is still too complex to be assigned to SW or even to a single hand.

There is no doubt that Colin's edition represents a useful contribution, not least because it is difficult to get access to Turaiev's work, which however deserves to be reprinted for various reasons. The amount and the arrangement of the material differ from the new volume. There are important details in Turaiev's edition missing in Colin's publication. For example, it is noteworthy that in Colin (§ 92), SW's disciple and successor in the leadership of his monastic community, Bakimos (in Turaiev, p. 8), is anonymous. There must be a reason for the choice not to mention his name. In Colin's edition, the Gə'əz text has been copied correctly. Obviously, in works of such a size spelling mistakes and occasional shortcomings in the translation are inevitable. This *gädl*, like the others of the same literary genre, threads the same path as far as the employment of sources is concerned. There are many biblical quotations and allusions. Several Marian hymns (e.g. *Wəddase Maryam*, *Ǝsebbəḥ Ṣäggaki*) are reflected in the *gädl*. Some of these sources have been identified in the French translation.

Waldəbba is home of an ever swarming hermitic life and of illustrious monastic communities in Ethiopia which are perceived as models of extreme austerity. One of Waldəbba's peculiarities that has attracted well deserved attention is the diet of the monks throughout the year: staple food consisting in dried roots only, known as *qʷarəf*. On the other hand, Waldəbba has been the scene of a divisive theological debate around the mystery of the Holy Trinity, a doctrinal disagreement which is more plausibly as an outlet for non-theological issues. To readers who are interested in knowing more about this dispute I would suggest reading: Tedros Abraha, "Mälkə'a Śəllase. L'effigie della Trinità di Abba Səbḥat LäAb. Edizione critica. Analisi storica, letteraria, teologica. Testo e traduzione annotata", *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae XV* (ST 453), Città del Vaticano 2008, 311-398 (especially, 336-348). Events in the recent past have brought Waldəbba monastery to the news headlines. It is sufficient to type Waldəbba in the internet to see what was at stake. G. Colin is a tireless editor and reliable translator into French of Gə'əz texts. I applaud this work and hope to see many more to come.

Tedros Abraha, O.F.M. Cap.

FÉDOU, Michel, *La voie du Christ*. Vol. II: *Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVᵉ-VIIIᵉ siècle)* [Cogitatio Fidei 288], Éditions du Cerf, Paris 2013, pp. 671.

Il libro di cui ci occupiamo fa seguito a un precedente volume di Michel Fédou, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du*

IIe siècle au début du IVe siècle [Cogitatio Fidei 253], Éditions du Cerf, Paris 2006, e, come detto dallo stesso autore nella introduzione al presente lavoro, prosegue la presentazione del cammino di formazione della cristologia dal punto in cui si era fermato il primo volume, ossia sulla soglia del IV secolo, con le figure di Arnobio e Lattanzio (*Introduction*, p. 11). Entrando, però, nel IV secolo, si presenta la non semplice questione di come gestire l'enorme quantità di materiale patristico che si deve considerare, soprattutto ponendosi come limite quello classico della patrologia, ossia il secolo VIII.

Per presentare una sintesi di questi argomenti, soprattutto a partire dal V secolo, volendo restare quanto più possibile aderenti alla complessità del reale manifestarsi del fenomeno della formazione del dogma cristologico, si deve affrontare il problema di trovare una narrazione coerente, vista la enorme diversità di questioni che dovrebbero essere considerate nello stesso tempo. Seguire semplicemente un criterio cronologico, oppure un "problema" o un'area particolare comporta sempre dover fare delle pause o digressioni rispetto al filo narrativo principale, per integrare elementi e poli dialettici che inevitabilmente intervengono da "fuori" rispetto a qualsiasi delimitazione.

Suddividendo la materia del cammino cristologico del periodo IV-VIII secolo comunque in due volumi (annunciandoci così il terzo), M. Fédou intravede due possibilità per risolvere il problema. La prima sarebbe stata quella di prendere la classica data del concilio di Calcedonia del 451 come limite del primo volume, lasciando al secondo il resto. L'altra, quella di prendere in considerazione tutto il periodo, ma scegliendo un abbordaggio differente: quello di distinguere tra Oriente e Occidente. La divisione è assai plausibile e, sul livello al quale si destina una sintesi del genere, perfettamente funzionale. Per tutto il IV secolo la teologia patristica coincide in pratica con quella orientale (fatti salvi i casi di Ilario di Poitiers e Ambrogio — che comunque è il più "orientale" dei latini in quel momento — e poi nel V secolo quello di Agostino e Leone Magno, per restare ai più evidenti). Dopo Calcedonia, però, i percorsi tra Occidente e Oriente si differenzieranno in modo sempre più marcato.

La soluzione scelta da M. Fédou, inoltre, gli permette non solo di essere più attento alle specificità delle varie *cristologie* (sottolineiamo il plurale) come espressione della fede di tradizioni e culture (e io direi *orizzonti*, in senso lonerganiano) profondamente diverse tra loro; ma anche di far entrare nella trattazione alcune cristologie di lingua non greca, come quella siriaca, copta o armena, oppure di lingua greca ma che ebbero forte influenza in chiese non calcedonesi, come è il caso, ad esempio, di Teodoro di Mopsuestia per la storia della teologia siro-orientale.

Nella *Introduzione*, dopo aver spiegato, dunque, il perché della suddivisione di questo volume, M. Fédou traccia sommariamente la storia del dogma cristologico (pp. 14-20), il quadro politico ed ecclesiale del periodo in esame (pp. 21-29) e infine un interessante *excursus* sulle varie "tradizioni e presenze" che rappresentano il *milieu* contestuale dove si è sviluppato il dogma cristologico. Si è, infatti, sempre molto attenti ai contesti quando si parla di nascita e sviluppo del cristianesimo nei primi tre secoli; ma, complice spesso una comprensione semplificata della "svolta costantiniana", si è di solito meno sensibili ai contesti successivi agli inizi del IV

secolo. Oltre ai contesti più plausibili, come quello giudaico e quello "pagano" — sia dal punto di vista filosofico di un Porfirio, ad esempio, oppure più culturale e politico dell'imperatore Giuliano e il suo sviluppo ulteriore (confronto, quello con Giuliano, non affatto scontato); oppure delle tradizioni orientali come mazdeismo e manicheismo, M. Fédou richiama l'attenzione anche alle influenze dell'induismo e dell'Estremo Oriente e dello stesso Islam.

A questo riguardo, Fédou, limitandosi al periodo da lui scelto, quindi fino al secolo VIII, accenna alla questione delle "fonti cristiane" della figura di Gesù nel Corano («Quelle connaissance Mahomet avait-il pu avoir du christianisme en Arabie centrale?», p. 61). Ma cita anche la presenza del confronto con la scuola mutazilita nell'opera di Giovanni Damasceno. Non è comune trovare, in un'opera di sintesi generale sul dogma cristologico, la sensibilità a questa sfera di influenza nello sviluppo teologico cristiano. I risultati che stanno piano piano uscendo dai circoli specialistici degli ancora troppo pochi esperti di teologia arabo-cristiana, ci mostrano come la teologia cristiana abbia aperto al suo interno nuove possibilità di ripensamento dovute sia al confronto dialettico con l'Islam (pensiamo, solo per fare un esempio, agli ovvi sviluppi sul come *dire* la Trinità all'interno di un orizzonte musulmano), ma anche alle possibilità di ripensare e ridire i termini delle questioni cristologiche fondamentali (elaborate in greco, passate in siriaco) dovute all'utilizzo di una lingua "franca" — l'arabo. Questa lingua, con la sua differenza rispetto al greco, ma anche con la sua affinità rispetto al siriaco, ha dimostrato di avere delle feconde *chances* per aiutare a trovare un terreno comune, ad esempio, nel dialogo ecumenico odierno tra le tre grandi confessioni cristiane di lingua araba ("monofisita", "nestoriana", "melkita"). L'introduzione termina poi con la metafora del viaggio spazio-temporale sui luoghi e nei vari momenti nei quali si è formato il dogma cristologico che l'autore propone al lettore.

Vediamo per sommi capi l'articolarsi del volume. Il primo capitolo è dedicato a Eusebio di Cesarea, scelta che non si incontra sovente nei testi di teologia storica. Invece M. Fédou ci suggerisce di considerare, analizzando soprattutto la *Praeparatio evangelica* e la *Demonstratio evangelica*, l'attenzione di Eusebio alle tradizioni culturali dove inserire il Vangelo, sia pur all'interno di una concezione del Verbo e della sua relazione con il Padre non ancora adeguata.

Il secondo ci presenta Atanasio e il motivo della scelta delle opere da cui far emergere la sua teologia è, a nostro avviso, da segnalare. Fédou vuol privilegiare il confronto di Atanasio con i "pagani" e gli ariani, perché è proprio dal confronto dialettico con le posizioni che la sfidavano, che la teologia cristiana si è dovuta evolvere. Ma ciò non l'ha mai rinchiusa in una "teologia di circostanza", ma lo sforzo di chiarificazione e di confutazione ha aperto sempre la teologia a una *intelligenza* più profonda del dato della fede nell'incarnazione del Verbo.

Il terzo affronta la teologia e la cristologia dei Cappadoci. Anche qui si imponeva una scelta data la vastità dell'opera di Basilio e dei due Gregori. Il criterio resta quello di privilegiare testi che facciano emergere il confronto con le posizioni non solo di Eunomio (Basilio) ma anche il confronto con l'imperatore Giuliano (soprattutto in Gregorio di Nazianzo). Per il Nisseno Fédou sceglie piuttosto la

trasposizione dell'eredità greca nella teologia spirituale e nella mistica operata dal fratello di Basilio (cf. p. 154).

Il capitolo IV è uno dei punti specifici di originalità dell'opera di Fédou rispetto ad opere congeneri, e affronta la cristologia "in lingua siriaca" di Afraate e di Efrem. Questi due autori, ed Efrem soprattutto, rappresentano il patrimonio comune al mondo siriaco che, dopo Calcedonia, si vedrà suddiviso nelle tre grandi confessioni cristiane. La loro cristologia, *relativamente* preservata da forti influssi del pensiero greco, ha come interesse non solo il suo retroterra semitico — e quindi espressione di un orizzonte culturale e religioso diverso da quello di origine greca; ma anche la modalità particolare di espressione di detta teologia, ossia per mezzo del ricorso al discorso poetico e simbolico.

Il capitolo V "ritorna" in Egitto, affrontando la questione dei dibattiti cristologici all'interno del monachesimo egiziano, soprattutto a seguito della controversia origenista e la figura fondamentale di Evagrio Pontico.

Il capitolo VI vede riuniti Cirillo di Gerusalemme, il Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia. Nell'intenzione dell'autore, il denominatore comune che giustifica la scelta di porli nel medesimo capitolo è che hanno composto omelie catechetiche, un genere letterario non sempre ben utilizzato come sorgente di comprensione del dato cristologico. Il titolo del capitolo, *Catéchèses et prédications sur le Christ*, sottolinea ancora di più la scelta. Mentre di solito per studiare una cristologia si privilegiano testi "teorici" o dialettici, il genere retorico non sempre viene letto con l'attenzione necessaria alle sue particolarità specifiche. Fédou non si detiene in questo tipo di analisi, ma riteniamo che la sua scelta possa essere assai interessante da approfondire anche nella direzione che suggeriamo.

Dopo il capitolo VII dedicato a Teodoreto di Ciro e soprattutto alla sua *Graecarum affectionum curatio*, nel cap. VIII l'autore entra nel conflitto cristologico centrale del V secolo, quello tra Cirillo e Nestorio, sulla unione tra Dio e l'uomo. Il capitolo è soprattutto su Cirillo, del quale si affrontano sia gli scritti precedenti la controversia sia quelli della controversia vera e propria, dando spazio ovviamente anche alla presentazione delle posizioni teologiche di Nestorio. Nella presentazione di Cirillo, Fédou non si ferma alla controversia con Nestorio ma, dentro l'obiettivo dichiarato del suo lavoro, fa emergere anche il confronto del vescovo di Alessandria con il mondo pagano, in maniera particolare la confutazione del *Contra Galileos* dell'imperatore Giuliano.

Il capitolo IX apre uno "spazio" ben ampio, dall'Asia minore alla Cina. A partire dalla controversia con Eutiche e Calcedonia, l'autore mostra il cammino del dogma cristologico dentro il quadro che si stabilizzò dopo il 451, con le tre grandi cristologie orientali: la "monofisita", la "nestoriana" e la calcedonese e neocalcedonese. Il capitolo conduce il lettore dalla Palestina all'Egitto e l'Etiopia, fino in Persia, Armenia e Georgia, e conclude in India e in Cina, dove già nel VII secolo la chiesa siro-orientale, "nestoriana", era giunta nel suo straordinario impeto di evangelizzazione.

Il capitolo X presenta un altro autore che non sempre riceve l'attenzione dovuta in cristologia, ossia l'Areopagita. Il capitolo XI, infine, presenta Massimo il Con-

fessore e la questione del monotelismo, e poi la sintesi patristica rappresentata dal Damasceno, del quale si dedica spazio, come già detto nella introduzione, al suo confronto con l'Islam.

Nella conclusione, l'autore raccoglie alcuni risultati, tra cui quello che segna in modo principale, a nostro avviso, lo sforzo dell'opera: la consapevolezza della grande varietà di luoghi, tradizioni e culture che segnano la nascita di altrettanto varie cristologie. Il periodo della *varietas* non finisce con il III secolo, sia perché l'impero resta comunque marcato da tale varietà, sia perché molte chiese si svilupparono ai margini, quando non totalmente fuori, dall'*oikoumene* imperiale (la chiesa in Persia, ad esempio, prima sotto gli Arsacidi, sotto i Sassanidi e infine sotto l'Islam).

Inoltre, l'interesse dell'autore non si ferma al solo aspetto storico, ma guarda avanti. I Padri non sono reliquie da studiare solo con interesse erudito, ma devono fecondare l'impegno attuale di incarnare il Vangelo. Quindi, il prendere coscienza della diversità di cristologie nate da tradizioni diverse e culture diverse da quella greca, non potrebbe forse aiutare a pensare l'incontro del cristianesimo con le culture moderne in una chiave più plurale? Tale prospettiva non deve spaventare né far temere pericoli per il cristianesimo perché la coscienza profonda del dato di fede permette di entrare in una cultura assumendone il meglio senza perdere il proprio specifico. Fédou illustra questo nella sua conclusione (pp. 651-653), quando porta come esempio la dottrina della Trinità e dell'Incarnazione, dove il cristianesimo, pur avendo incontrato dei "modelli" nel mondo greco che avrebbero potuto essere accolti in modo facile e acritico, resta invece pienamente consapevole della sua specificità e pur usando la "ragione filosofica" la impiega sempre salvaguardando l'irriducibilità del fatto cristiano.

L'autore dichiara più volte di non aver voluto fare una nuova storia del dogma. L'originalità dell'opera risiede nel tentativo di organizzare una materia così vasta seguendo delle scelte che, alla fine della lettura, ci appaiono perfettamente plausibili e assai interessanti. Qualcuno potrebbe osservare che la bibliografia resta "classica" e non tiene conto degli sviluppi successivi della *scholarship*, come ad esempio nel caso di Teodoro di Mopsuestia, dove oltre a Grillmeier si indica come punto di riferimento l'opera di Devreesse del 1948, tralasciando del tutto il lavoro successivo e assai ampio di F. McLeod. Ma sarebbe un'osservazione errata: l'autore ha voluto indicare una delle tante possibili organizzazioni della immensa materia della teologia patristica del periodo IV-VIII secolo, il cui servizio è quello di aiutare il lettore, sia esso studente che docente, a orientarsi fornendo nomi e direzioni verso le quali procedere, lasciando al lettore approfondire lo stato dell'arte di ogni singolo punto che sia di suo interesse specifico. Infine, tra gli altri meriti già segnalati, vi è anche quello di incarnare un prezioso consiglio dato a chi studia, attribuito a Tommaso d'Aquino: *per rivulos non statim in mare eligas introire*. M. Fédou, con questo volume, ci fornisce dei cammini non consueti, ma sicuri, per entrare con profitto nel *mare magnum* degli otto secoli di cammino di formazione del dogma cristologico.

M. Pampaloni, S.J.

Jori, Giacomo (ed.), *Ponzio Pilato. Storia di un mito* [Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa, studi XXVI], Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 246.

Questo volume raccoglie una serie di articoli che studiano il "mito" di Pilato, ossia, la sua figura nel NT, nella tradizione apocrifa e nella letteratura europea, allo scopo di analizzare lo sviluppo di tale mito.

Il volume inizia con una premessa (pp. V-XIII) del curatore Giacomo Jori dal titolo "Quod scripsi, scripsi". In essa Jori presenta il volume, le motivazioni che hanno portato alla sua nascita ed una breve sintesi-analisi dei singoli contributi.

Il primo articolo scritto in francese da John Scheid ha il titolo "Pontius Pilatus, un fonctionnaire romain" (pp. 1-9). Esso illustra la storicità del personaggio di Pilato in qualità di procuratore romano della Giudea, per cui vengono analizzate le informazioni pervenute sia dai vangeli che da alcuni storici dell'epoca, come Flavio Giuseppe. L'Autore vuol mostrare come Pilato non è stato un prefetto di una provincia Romana di nome Giudea, perché tale zona apparteneva alla provincia della Siria, ma era prefetto di Giudea, con sede a Cesarea. Per dimostrare ciò egli si concentra sull'analisi di alcuni eventi storici raccontati da Filone di Alessandria o da Flavio Giuseppe che dimostrano il rapporto tra Pilato come procuratore di Giudea e la provincia della Siria a cui apparteneva. Per questo motivo J. Scheid ha messo in appendice (pp. 10-12) una traduzione francese dei racconti storici presi in esame.

Il secondo articolo, di Madeleine Scopello, è intitolato "Autour de la femme de Pilate" (pp. 13-30). La studiosa analizza la scena in cui gioca un ruolo fondamentale la moglie di Pilato, raccontata dall'evangelista Matteo (27, 11-26). La Scopello presenta un confronto tra il racconto di Matteo e quello degli altri vangeli sinottici illustrando principalmente due cose: il termine ἡγεμών utilizzato per Pilato nei vangeli, e il termine βῆμα, che indica il posto dove era seduto Pilato durante il giudizio di Gesù. Per fare ciò sono state analizzate altre fonti storiche, come anche altri libri del NT. L'Autrice si sofferma poi sul passaggio del testo relativo al messaggio che, secondo il racconto evangelico di Matteo, la moglie di Pilato manda a suo marito. Qui l'analisi del testo s'indirizza sull'espressione evangelica ἡ γυνὴ αὐτοῦ, ossia, "la donna di lui". Partendo da tale frase, la studiosa cerca di trovare nelle fonti storiche colei che potrebbe essere stata il modello della donna (moglie) del governatore. Vengono proposte due ipotesi: Monatia Plancina o Sextilia, due donne di potere nella provincia della Siria. L'analisi del contenuto del messaggio della donna del governatore si sofferma successivamente sul significato del nome "Giusto", utilizzato per indicare Gesù nel messaggio. L'articolo termina con la descrizione del sogno che la donna del governatore ha visto. In ultima analisi, al fine di una maggiore comprensione della scena matteana, la studiosa richiama parallelismi rinvenibili sia nel NT che in altri racconti storici. Tali sono infatti i richiami alle figure di Calpurnia e Glaphyra e dei loro sogni premonitori.

L'articolo che segue, di Gilbert Dagron, è intitolato "Pilate après Pilate: l'Empire chrétien, les juifs, les images" (pp. 31-49). Lo studioso illustra l'immagine

di Pilato nella tradizione apocrifa cristiana primitiva. Egli prende in esame testi diversi come il *Vangelo di Nicodemo*, la *Corrispondenza tra Pilato e Tiberio* ed altri, poi analizza le varie testimonianze dei primi autori cristiani come Tertulliano ed Eusebio di Cesarea, insieme con le notizie che vogliono Pilato come l'autore degli atti mandati all'imperatore, o quella che lo vuole punito a morte. L'autore continua a studiare lo sviluppo della tradizione apocrifa, divisa in due categorie, una positiva e una negativa. Nella sua analisi vi è anche un tentativo di individuare quali siano i rapporti tra le diverse tradizioni apocrife soprattutto tra quella bizantina e latina. L'articolo termina con un accenno allo sviluppo della leggenda su Pilato nel medioevo latino a dimostrazione dell'importanza e dell'interesse cha ebbe tale personaggio.

Anche il quarto articolo ha come tema la tradizione apocrifa su Pilato e la sua immagine nella comunità cristiana primitiva: Giorgio Otranto, "Ponzio Pilato nella Chiesa antica tra storia, arte e leggenda. Il *Codex purpureus Rossanensis*" (pp. 51-70). Possiamo dividere questo contributo in due parti. La prima inizia con la descrizione storica di Pilato e completa l'immagine del prefetto nella chiesa primitiva con l'analisi di alcuni testi apocrifi, ma in maniera meno dettagliata di Dagron. Interessante è l'iscrizione trovata in Cesarea di Palestina dalla quale si può affermare la storicità di Pilato come persona e come prefetto romano della zona. Lo studio dell'iconografia di Pilato fa capire come le comunità cristiane l'abbiano voluto dipingere, il perché di una determinata scelta ed il suo rapporto con la tradizione tanto del NT quanto degli apocrifi. La seconda parte dell'articolo si concentra sul codice *purpureus Rossanensis*, che risale all'epoca dei mosaici di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna. Dopo aver discusso la provenienza del codice, lo studioso presenta due miniature dove è raffigurato il prefetto. Secondo l'Autore, si osserva un notevole sviluppo delle immagini di Pilato, che diventa più autorevole di prima. La riproduzione delle miniature aiuta il lettore a comprendere meglio l'ottica dello studio.

Il quinto articolo non si allontana dalla tradizione apocrifa e s'intitola "Pilate et le Graal", di Francesco Zambon (pp. 71-86). L'autore analizza il cosiddetto ciclo di Pilato, ossia i testi apocrifi scritti sulla leggenda di Pilato e sulla passione di Cristo, come il Vangelo di Nicodemo, il Vangelo di Gamaliele ed altri, provando a vedere quale sia il suo rapporto con la leggenda del Graal sulla base del testo di Robert de Boron *Le Roman de l'Estoire du Graal* dell'inizio del XIII secolo e della figura di Pilato durante il medioevo latino: una tradizione che ha condannato Pilato e lo ha considerato maledetto in quanto responsabile della crocifissione di Cristo.

Il seguente articolo del volume si può considerare come un ponte tra la tradizione cristiana primitiva, soprattutto apocrifa, e la posizione di Pilato nella recente letteratura cristiana europea. Lo scritto di Carlo Ossola è intitolato "Pontius, te souvient-il...?" (pp. 87-105). L'Autore prende le mosse dalla leggenda di Pilato nella tradizione apocrifa primitiva, soprattutto negli Acta Pilati, analizzando in seguito le opere dei secoli recenti che ne hanno sviluppato il mito, come *Le Procurateur de Judée* di Anatole France. Il suo interesse si focalizza sull'immagine di Pilato nelle opere di Flaubert e di Claudel, prendendo in considerazione il contesto, so-

prattutto filosofico, in cui furono scritte. Segue l'analisi delle opere *L'Anticristo* ed *Ecce Homo* di Nietzsche. La fine dell'articolo porta il lettore a capire l'intenzione dello studioso: Pilato assomiglia a ciascuno di noi, è l'impossibile e l'insostituibile ermeneuta.

Dello stesso studioso segue un breve saggio dal titolo "«Ponzio Pilato? Io l'ho incontrato». Un ricordo di Ivan Illich". Ivan Illich ha raccontato il suo incontro con un attore di teatro che interpretava il ruolo di Ponzio Pilato e la discussione che ne nacque: sulla verità e su chi la potrebbe sapere e conoscere. Una discussione che parte dalla domanda dello stesso Pilato a Gesù: *Quid est veritas*?

Di Giacomo Jori è il contributo: "La madre di Giuda-Pilato (1923-'24). Il teatro della coscienza di Mario Soldati" (pp. 107-133). L'articolo è uno studio sulla vita di Mario Soldati e sulle tappe importanti che lo hanno portato alla commedia *Pilato* e alla sacra rappresentazione *La madre di Giuda*, testo inedito dello scrittore torinese pubblicato da Jori nel 2010. L'Autore analizza il pensiero del Soldati attraverso diversi brani delle sue opere, soprattutto dei due scritti giovanili.

I tre articoli che seguono ci portano alla letteratura russa, in particolar modo a Michail Bulgakov e all'immagine di Pilato nelle sue opere. Certamente, i titoli, che non menzionano il nome proprio dell'autore russo, creano una confusione con un altro grande teologo e pensatore russo, che ha lo stesso cognome, s'intende Sergej Bulgakov.

Il primo articolo è scritto da Rita Giuliani con il titolo "Pilato e il 'vangelo secondo Bulgakov'" (pp. 135-167). È un'analisi dell'opera di M. Bulgakov nel suo contesto storico. Per M. Bulgakov, secondo la studiosa, Pilato diventa un personaggio chiave, egli è la figura della viltà, mentre Gerusalemme è il simbolo di Mosca. Per arrivare a tale ermeneutica, la studiosa commenta alcuni passi di M. Bulgakov, e aiuta il lettore a scoprire l'esistenza di un romanzo nel romanzo. Il secondo articolo scritto da Sofia Lurie è intitolato "Bulgakov o 'della coscienza', Šalamov o 'della memoria'. Due immagini di Pilato nella letteratura russa contemporanea" (pp. 169-179). È uno studio che analizza come si evince dal titolo, l'immagine di Pilato in M. Bulgakov e in V. Šalamov. L'immagine di Pilato in Bulgakov è quella della coscienza, egli era cosciente di ciò che fece. Anche in questo contributo, l'Autore vede un racconto dentro il racconto generale. Prova a dimostrare quale sia il simbolo di Pilato, ossia la coscienza, tramite l'analisi dell'opera di M. Bulgakov. Tale opera, nota Sofie Lurie, diventa apocalittica nel senso che parla del tempo dell'autore con un linguaggio biblico e simbolico. La studiosa vede anche un rapporto tra l'immagine di Pilato cui arriva M. Bulgakov e la tradizione apocrifa sulla leggenda di Pilato. In V. Šalamov Pilato diventa un simbolo della memoria. La studiosa anche in questo caso utilizza la metodologia usata in precedenza, ossia una disamina delle opere dell'autore per capire meglio cosa si nasconda dietro di esse.

Il terzo articolo dedicato alla letteratura russa è di Jokov Lurie: "I capitoli biblici del *Maestro e Margherita* e le metamorfosi della loro ricezione" (pp. 181-186). Lo studioso vuol capire come M. Bulgakov nell'opera citata utilizzi alcuni versetti biblici e il perché del loro utilizzo. Jokov Lurie analizza l'opera di M. Bulgakov nel suo contesto storico caratterizzato da un'ideologia politica diffusa nella Russia di

allora. Secondo l'Autore, la posizione di M. Bulgakov è chiaramente manifesta nel suo romanzo: egli è un non-conformista in disparte dell'ideologia comune.

L'ultimo articolo di questo volume è di Sara Tongiani con il titolo "Nichilismo e incarnazione nel *Pilatus* di Friedrich Dürrenmatt" (pp. 187-200). Dopo una premessa in cui viene fornita una bio-bibliografia dell'autore, segue un racconto sulla genesi del *Pilatus* e di come Dürrenmatt ne abbia iniziato la stesura, evidenziando il contesto in cui fu scritta. Segue l'analisi dell'immagine di Pilato nell'opera in oggetto e di cosa si celi dietro ad essa, ossia, quale persona si nasconda dietro al Pilato del Dürrenmatt. Attraverso l'analisi della Tongiani si capisce come il Dürrenmatt avesse un'ottima conoscenza della tradizione apocrifa su Pilato, in particolare di quella in lingua latina.

Il volume presenta inoltre un'appendice in tre parti: 1. L'edizione della "Empia oh quanto fu la voce di Pilato" con uno studio di essa (pp. 203-213), fatta da Evelina Bernasconi e Gennaro Tallini. 2. La "Premessa a Giuseppe Ellero, *La moglie di Pilato e le prime donne cristiane*" (pp. 215-217), fatta da Giacomo Jori. 3. L'edizione di *La moglie di Pilato e le prime donne cristiane* di Giuseppe Ellero (pp. 219-234). Seguono infine l'indice dei nomi (pp. 235-243) e l'indice generale del volume (pp. 245-246).

B. Ebeid

MAGOCSI, Paul Robert, *Carpatho-Rusyn Studies. An Annotated Bibliography*. Volume V: 2005-2009 [East European Monographs], Columbia University Press, New York 2012, pp. 250.

La rassegna bibliografica curata da Paul Robert Magocsi è giunta al quinto volume, seguendo la scansione quinquennale scelta a partire dal 1995, dopo i primi due volumi che coprivano il ventennio iniziale, dal 1975. Il primo volume, infatti, copriva il periodo 1975-1984, e prendeva le mosse dal revival degli studi sui Carpazi a metà degli anni Settanta. Le ondate di emigrazione che hanno preceduto la crisi sociale del sistema sovietico degli anni Ottanta, hanno infatti favorito una concentrazione sugli studi carpato-russi, molto limitati nel dopoguerra dalle politiche culturali che accompagnavano la "sovietizzazione" dell'intera Europa orientale, in cui non erano ben viste le ricerche sull'identità etnica e nazionale, a favore di una omologazione pianificata e funzionale all'ideale di "amicizia dei popoli" di brezneviana memoria.

Il primo volume dell'accurato lavoro coordinato da Magocsi, professore di studi ucraini all'università di Toronto, *honorary chairman* del World Congress of Rusyns e autore di numerose pubblicazioni sulla storia dei Ruteni, presenta 694 titoli con un'introduzione sulla storia degli studi carpatici in generale, e in America in particolare. Le ricerche enumerate riguardano ruteni, ucraini, polacchi e cecoslovacchi, serbi di Voivodina e croati di Slavonia. Nel secondo volume, sul periodo 1985-1994, si entra già nella fase di passaggio dai tabù sovietici alla riscoperta delle etnie centro-orientali dell'Europa, con 910 titoli riguardanti la frattura tra URSS ed ex-URSS con i "nuovi" paesi slavi emergenti, su tutti l'Ucraina indipendente, le fratture della Cecoslovacchia e della Jugoslavia, oltre ai cambiamenti in atto

in Polonia e Ungheria e l'inizio della grande emigrazione slava verso occidente, soprattutto in America e Canada in particolare. L'enorme aumento conseguente degli studi in questo campo si riflette nel terzo volume (1995-1999, 873 titoli) e nel quarto (2000-2004, 743 titoli), passati appunto alla cadenza quinquennale.

Il quinto volume raccoglie la bibliografia dal 2005 al 2009, che consiste di 811 titoli. La maggioranza degli scritti è in lingua ucraina, e copre oltre il quaranta per cento delle pubblicazioni, secondo la percentuale approssimativa anche delle precedenti raccolte. I soggetti dei testi citati riguardano principalmente la storia e la linguistica, molti toccano la storia della Chiesa e gli studi religiosi, le questioni riguardanti i carpato-russi al di fuori del territorio originario e più in generale la questione nazionale. L'autore rileva (p. viii) che il problema del controllo bibliografico è diventato particolarmente complicato dopo i cambiamenti politici del 1989, che hanno creato un libero mercato delle pubblicazioni, molto meno controllabile rispetto alla situazione precedente. Il lavoro di Magocsi si avvale quindi di una rete sempre più ampia di collaboratori delle università e centri specializzati di Slovacchia, Ungheria, Polonia e Ucraina. Il presente volume, dichiara l'autore, è l'ultimo dell'intera serie cominciata negli anni Settanta, che ha raccolto 4.242 titoli con le relative annotazioni; a fronte delle nuove modalità di pubblicazione e diffusione dei testi, il *medium* delle bibliografie stampate su carta, *in hard copy* (p. viii), appare ormai obsoleto, quando tutti ormai usano Internet per la ricerca di informazioni. I mezzi informatici sembrano rispondere ormai da soli alla necessità di compilare bibliografie retrospettive, a prescindere dalla forma che si vuole dare a esse. D'altra parte l'autore rammenta le parole di uno storico della cultura del libro, Robert Darnton, che si oppone alla facile assunzione del fatto che "viviamo nell'era dell'informazione", e che "l'informazione è disponibile *online*". In studi così specialistici, come quelli carpato-russi, i contributi andranno sempre comunque catalogati e registrati in categorie adatte agli studi scolastici e alla ricerca intellettuale, anche quelli pubblicati soltanto *online*. Magocsi conclude quindi con un appello rivolto a "some qualified individual with a passion for recording knowledge (and bibliographers do have to be fervently inspired)" (p. ix) per continuare l'opera da lui guidata per 35 anni.

In una fase di grande evoluzione della regione carpatica, toccata dai conflitti ancora in corso all'interno dell'Ucraina e tra ucraini e russi, questi studi appaiono particolarmente preziosi, per orientarsi nella determinazione dei confini culturali, linguistici e religiosi dei popoli slavi centro-orientali e orientali dell'Europa. I ruteni o russini, minoranze presenti in tutti i paesi delle terre di cerniera tra l'Europa occidentale e orientale, sono rappresentanti d'identità presenti nella coscienza di tutti gli slavi e di tutti i popoli europei, spesso ignorate o volutamente trascurate in favore di volontà egemoniche, rivendicazioni unilaterali, appropriazioni di categorie etnico-culturali. Le grandi questioni non si risolvono certo con le bibliografie, ma la fondatezza delle affermazioni di principio, da cui spesso scaturiscono passioni e pulsioni, non può prescindere da una conoscenza di tutte le opinioni in campo, e dalla completezza del loro confronto.

S. Caprio

The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version, Part IV, fasc. 4. *Ezra and Nehemiah – 1-2 Maccabees*, prepared by M. ALBERT and A. PENNA † in collaboration with D. BAKKER, K.D. JANNER, and CH. NAKANO, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. iv, xxiv, 58, lxii, 204.

Con questo volume si avvicina sempre più la conclusione della lunga impresa scientifica dedicata alla pubblicazione del testo critico della versione siriaca dell'Antico Testamento curata dal Peshitta Institute di Leiden. Il volume contiene il libro di Esdra-Neemia e i due libri dei Maccabei. Esso fu annunciato come imminente nel 1989, ma nel frattempo è stato nuovamente revisionato. Il libro di Esdra-Neemia è stato curato da Micheline Albert e rivisto da Ch. Nakano; i due libri dei Maccabei sono stati curati da Angelo Penna (morto nel 1981) in collaborazione con K. D. Jenner e rivisti anche da D. Bakker. L'edizione di Leiden pubblica una versione corretta del manoscritto della Biblioteca Ambrosiana B. 21 Inf. (sigla 7a1) con un apparato di varianti. Dal 1977 gli editori hanno deciso di non riportare nell'apparato critico le varianti attestate dai manoscritti posteriori al XII secolo, ma al Peshitta Institute sono conservate le collazioni di tutti i manoscritti noti (a p. IV riga 10 della parte di Esdra-Neemia leggi 17a1-11, invece di 17a1.11, e alla riga 3 dal fondo leggi 1627/28, invece di 1727/28).

Esdra-Neemia e 1-2Maccabei sono presenti nelle cosiddette pandette, che contengono tutto l'Antico Testamento, e in un particolare tipo di manoscritti orientali o nestoriani, che includono un gruppo fisso di libri tra cui Maccabei, Cronache, Esdra-Neemia. I libri dei Maccabei mancano però in 16/9a1 perché il manoscritto è incompleto (anche per buona parte di Esdra-Neemia). Il secondo libro dei Maccabei manca in due pandette: 17a5 e 17a7. Nel primo caso si tratta del manoscritto su cui si ritiene sia stata preparata la Poliglotta di Parigi, nella quale manca appunto 2Maccabei. Nel caso di 17a7 si tratta di un manoscritto incompleto. Infine, sia Esdra-Neemia sia 1-2Maccabei condividono la triste sorte di essere praticamente illeggibili nel manoscritto 12a1, la cosiddetta Buchanan Bible.

In conclusione, l'edizione si basa su tre manoscritti antichi: due pandette (7a1; 8a1) e un manoscritto contenente un singolo libro (da una parte Esdra-Nehemia in 8h5; dall'altra 1-2Maccabei in 7h7). Per il resto si distingue una tradizione orientale (collegata a 8a1 e rappresentata dai manoscritti nestoriani) e una occidentale (collegata a 12a1 e rappresentata dalle pandette recenti). Per i libri dei Maccabei è stato usato anche un manoscritto lacunoso (7h1) e alcuni frammenti contenenti solo la sezione dei cosiddetti martiri maccabei (11/10g1; 13k1). Il manoscritto 7a1 contiene però una forma particolare del testo di 1Mac 1,1-14,25 per cui l'editore ha deciso di stamparla nella pagina di sinistra in carattere più piccolo e usare al suo posto come testo base quello del manoscritto 7h7.

Le due introduzioni passano in rassegna i singoli manoscritti descrivendo le caratteristiche di ciascuno. Alla fine presentano la lista delle varianti dei nomi propri attestate dalla tradizione manoscritta e, nel caso di 1-2Maccabei, anche una lista delle varianti ortografiche dei verbi, degli errori e delle omissioni.

Gli ebraisti hanno già in anticipo raccolto i frutti di questo lavoro. David Marcus, che ha curato il volume di Esdra-Neemia per la *Biblia Hebraica Quinta* nel

2006, aveva già avuto a disposizione dal Peshitta Institute il manoscritto della Albert (presentato nel 1978), perciò la *BHQ* può essere considerata un'edizione che si serve del testo critico della Peshitta. Essa riporta nell'apparato poco meno di mille varianti della versione siriaca, senza contare tutte le volte che questa versione è citata in appoggio al testo edito. Per fare un confronto, si pensi che nella *Biblia Hebraica Stuttgartensia* la versione siriaca era citata solo 160 volte. L'edizione della *BHQ* ha però poi costretto la Albert a cercare di non emendare il testo della Peshitta di Leiden se ciò portava a una discrepanza con l'apparato critico della *BHQ*.

I grecisti hanno ora a disposizione un nuovo suggerimento per cercare di spiegare il titolo ebraico del libro dei Maccabei ricordato da Origene: σαρβηθ σαβαναιελ (Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VI, 25, 2). Nel titolo conservato in 7h7 si legge: "primo libro dei Maccabei, che sono chiamati presso gli ebrei ܣܪܒܝܬ ܣܒܒܐ ܐܝܠ". Gottfried Schmidt in *ZAW* 17 (1897) 19 suggeriva di correggere ܣܒܒܐ in ܣܒܢܐ per ottenere una perfetta corrispondenza.

I siriacisti hanno finalmente a disposizione per la prima volta un fondamentale strumento di lavoro. A questo punto inizia il lavoro critico, come annunciava De Boer presentando il progetto dell'edizione di Leiden: il testo stampato non rappresenta la versione Peshitta originale, ma va sempre usato assieme agli apparati critici. Da un certo punto di vista, l'edizione di Leiden è *quasi* diplomatica, perché corrisponde ai criteri in uso nell'età moderna: edizione del *codex optimus* ed emendamenti *ope codicum* nei punti dove il codice pubblicato è palesemente scorretto. La scelta di un buon manoscritto non è comunque una garanzia di trovarci vicino al testo originale, perché non esistono mai manoscritti identici e le varianti vanno valutate una per una. Qualsiasi archetipo o ricostruzione di un testo originale è un'astrazione: ciò che abbiamo davanti è una storia della trasmissione.

Lo studio della storia della trasmissione del libro dell'Esodo nella Peshitta pubblicato da M.D. Koster nel 1977 aveva portato gli editori della Peshitta alla decisione di non usare manoscritti posteriori al XII secolo. Però, nel caso del libro di Esdra-Neemia e di 1-2Maccabei l'applicazione rigida di questo principio ridurrebbe i testimoni a tre manoscritti, al punto che si potrebbe applicare il noto metodo meccanico di Karl Lachmann (1793-1851). Per questo motivo nel volume IV,4 sono spesso citate anche le varianti di 15/14a1 e 15a3. *Recentiores non deteriores*. Per esempio, nel testo masoretico di Ne 4,8 si legge "combattete per i vostri fratelli, i vostri figli e le vostre figlie, le vostre donne e le vostre case". In 7a1 e 8h5 manca l'espressione "le vostre donne e le vostre case". In 8a1 (seguito in ciò dai manoscritti orientali) al suo posto si trova "per i vostri *figli* e le vostre case". Sembra che la lezione di 8a1 sia più vicina all'originale perché attesta la presenza di uno stico caduto per omoteleuto in 7a1 e 8h5. Resta però un problema. Tutti i manoscritti occidentali recenti conservano la lezione conforme al testo masoretico: "per le vostre donne e le vostre case." Da dove hanno ricevuto questa lezione? Nell'apparato critico la lezione di 8a1 è indicata come aggiunta (*add*), ma si potrebbe altrettanto dire che si tratti di un'omissione in 7a1 e 8h5.

A proposito dei manoscritti recenti bisogna aprire una parentesi. Il *List of Old Testament Peshitta Manuscripts* del 1961 eliminava dai testimoni il manoscritto Paris syr. 1-4, perché esso è una copia della poliglotta stampata, ma dimentica-

va di eliminare altri due manoscritti. Albert considera come gruppo particolare i tre manoscritti: 17a5; 17a11; 18g2, però gli ultimi due sono in realtà una copia della poliglotta. Il 18g2 presenta la divisione in capitoli come la poliglotta e una conferma che lo scriba aveva davanti la poliglotta di Walton è il fatto che ha copiato quattro forme senza senso della poliglotta (ܠܡܕܝܢܬܐ ܢܣܦ ܕܐܣܦܢ ܕܕܘܪܐ Esd 3,10; 4,2; Ne 5,10.10) e che in Ne 11,19 copia per errore il numero dalla riga superiore: ܘܐܪܒܥܐ ܘܬܡܢܝܢ (84) invece di ܘܫܒܥܝܢ (70). Già Antonio Ceriani sollevava il sospetto che si trattasse di una copia della poliglotta, cf. *Memorie del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 11 (1870), 4. Anche 17a11 si presenta come copia della poliglotta. Un'omissione per omoteleuto (ܠܐܘܪܫܠܡ ... ܕܒܐܘܪܫܠܡ) in Esd 4,23-24 mostra che lo scriba ha saltato una riga copiando da Walton. Una conferma è la premessa del testo di 5Maccabei presente in questo manoscritto, la quale è la traduzione in arabo e in siriaco della premessa che era solo in latino nella poliglotta. Inoltre, come titolo di Esdra *alpha* riporta l'indicazione della corrispondenza con la Vulgata: "libro primo di Esdra secondo i settanta cioè libro terzo di Esdra". Ambedue i manoscritti, infine, hanno lo stesso titolo della poliglotta: "libro del profeta Esdra", che non si trova nel resto della tradizione manoscritta. Dunque, non abbiamo davanti una sottofamiglia di manoscritti, ma delle copie che secondo la buona pratica dell'*eliminatio codicum descriptorum* vanno eliminate. Esse sono 'imparentate' con 17a5 perché questo è il manoscritto che è alla base della poliglotta di Parigi, riprodotta in quella di Walton. Ci è sembrata doverosa la precedente digressione perché 17a11 è citato come testimone anche in altri volumi della Peshitta di Leiden.

Ritorniamo al volume IV,4. I raggruppamenti di manoscritti sono noti. I due manoscritti 17a2.4 sono stati scritti dallo stesso scriba, Elia. Il gruppo 17a6-9 è facilmente identificabile perché i quattro manoscritti furono tutti copiati da Sergius Risius, come confermano le lezioni comuni. Sembra che 17a8 sia l'antigrafo da cui sono stati copiati gli altri tre. Anche 16/9a1 e 17a1 condividono alcune lezioni proprie di questo gruppo. Ma bisogna distinguere un ulteriore testo che non è stato segnalato e che fa passare il numero totale dei testimoni di Esdra-Neemia da 26 manoscritti a 27. Alla fine del manoscritto 17a8 si trova nuovamente Esd 1,1-5,12, ma non si tratta di un duplicato del testo precedente, bensì del testimone di un'altra tradizione, differente da quella rappresentata da 17a6-9.

Nel loro complesso i manoscritti occidentali vengono ascritti alla famiglia di 12a1, ma la sezione che ci interessa di questo manoscritto è per buona parte illeggibile, per cui è pericoloso costruire un gruppo sulla base di poche varianti condivise. Se nel caso di Esdra-Neemia si mette tra parentesi 12a1 e si guarda all'insieme delle varianti dei manoscritti occidentali e di quelli orientali, si ha l'impressione che essi provengano da un testo molto simile a 8a1 e che le varianti siano spiegabili sulla base di *lapsus calami* e pertanto non abbiano valore per la critica testuale. Allora anche 12a1 dovrebbe appartenere alla famiglia di 8a1. Comunque, ogni conclusione sui rapporti tra manoscritti va esaminata distintamente per ogni libro biblico.

Limitandoci all'esame del resto dell'introduzione di Esdra-Neemia riportiamo alcuni particolari che colpiscono a una prima lettura. Per esempio, a proposito di

8h5 (p. x) vengono citate tre omissioni: ܙܕܘ (Esd 8,5), ܫܡܠܘܬ (8,10), ܠܐ (Ne 13,24); però la prima e l'ultima mancano anche nel testo stampato (7a1). Infatti, nell'apparato critico a Esd 8,5 si legge che ܙܕܘ è stato aggiunto da 8a1. Nel caso di ܫܡܠܘܬ non si tratta di un'omissione ma di una parola che è scritta due volte da 8a1. Questi errori si spiegano se la collazione delle varianti di 8h5 non è stata fatta sul 7a1 ma sulla poliglotta.

Il colofone di 12a1 elenca il totale delle parole in 2361, ma la Albert suppone un errore per un originario 9361 (ܬܫܥ al posto di ܬܪܝܢ, p. xvi). Si tratta di un'ipotesi basata sulla percezione del lettore moderno a proposito del concetto di 'parola'. Contro questa ipotesi sta la lista sticometrica conservata in un manoscritto del IX secolo del monastero di Santa Caterina del monte Sinai dove si legge: "Esdra: parole 2308".

Nella lista delle variazioni ortografiche (pp. xix-xxii) sono elencati 92 nomi dal libro di Esdra-Neemia, ma noi ne abbiamo trovati almeno altri sessanta che hanno varianti ortografiche nei manoscritti antichi (vedi *The Syriac Version of Ezra-Nehemiah. Manuscripts and Editions, Translation Technique and Its Use in Textual Criticism* [Biblica et Orientalia 51], Roma 2013, pp. 385-393). L'esame del testo e delle varianti richiederebbe un'ampia discussione, ma qui ci limitiamo a un paio di osservazioni. L'inizio del testo di Neemia viene isolato come fosse un titolo: "parole di Neemia figlio di Hakalyah" (Ne 1,1a), però viene stranamente posto tra parentesi uncinate ⟨ ⟩ le quali sono usate per indicare che si tratta di un titolo che non ricorre nel testo ebraico e greco. Alla fine del libro viene riportato il colofone di 8h5, ma è omessa una parola (ܫܪܝܪܐ ܣܦܪܐ ⟨ܕܐܬܟܬܒ⟩) e ciò stupisce perché nel manoscritto il colofone è ripetuto ben due volte integralmente.

Nel primo apparato critico, dove vengono indicate le parole emendate in 7a1, non è mai indicato se si tratta di un'emendazione *ope codicum* oppure *ope ingenii*, cioè della scelta di una variante attestata oppure di una congettura dell'editore. Per esempio, in Esd 3,5 è proposta la lettura ܠܢܝܟܐ che abbiamo trovato attestata solo da 17a5 (il manoscritto della poliglotta: conforme al testo masoretico), ma nell'introduzione si diceva che questi manoscritti tardivi non sarebbero stati usati per emendare il testo. In Ne 10,39 si propone l'emendazione ܢܣܒܘܢ ma poi nell'apparato è indicata come forma presente in 7a1; probabilmente nel testo ci sarebbe dovuto stare †ܢܣܩܘܢ† che è la forma attestata da tutti gli altri manoscritti. In Ne 9,14-17 ricorre più volte ܡܟܠܐ ma solo al v. 15 viene emendata in ܡܟܠܠܐ, seguendo la seconda mano di 7a1.

Controllando la riproduzione anastatica di 7a1 abbiamo identificato sette letture sbagliate nell'edizione di Leiden: in Esd 4,23 non si legge ܐܬܘ ma ܐܙܠܘ; in 10,12 ܥܡܡܝܢ è una correzione dell'originale ܥܡܡܢ; in 10,27 non c'è ܙܒܘܕ ma ܙܒܕ; in Ne 3,25 ܐܙܝ è corretto in ܐܘܙܝ; in 4,14 ܘܒܥܘܒܕܬܐ è senza ܘ iniziale; in 6,1 non c'è ܐܘܡܣܝܡ ma ܐܘܡܣܡ; in 10,20 non si legge ܢܒܝ ma ܢܝܒܝ. Dobbiamo però confessare che la lettura dell'edizione di Leiden ci ha consentito di riconoscere cinque nostre letture errate del manoscritto ambrosiano e una quindicina di varianti ortografiche di 8h5 che avevamo tralasciato.

Si tratta di sviste irrilevanti rispetto alla mole di lavoro che richiede la produzione di un'edizione critica, soprattutto quando si tratta di una prima edizione.

Come dicevamo all'inizio, l'edizione di Leiden non è un punto di arrivo, ma un punto di partenza. Gli studiosi hanno un punto fermo su cui lavorare, come abitualmente si fa nelle edizione critiche dei classici latini e greci: un manoscritto viene collazionato più volte e da persone diverse, quindi con una precisione sempre maggiore. La ricerca scientifica è un lavoro collettivo e pertanto il contributo di più studiosi costituirà un passo avanti verso un'edizione critica e non più diplomatica. L'ultimo volume era stato edito nel 1998, perciò dobbiamo ringraziare gli editori che con la pubblicazione del presente volume hanno ravvivato la speranza di vedere presto la conclusione di tutto il progetto.

C. Balzaretti

Théodore Agallianos. Dialogue avec un moine contre les Latins (1442). Édition critique, traduction française et commentaire par Marie-Hélène BLANCHET [Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, Byzantina Sorbonensia 27], Publications de la Sorbonne, Paris 2013, pp. x + 246 + tavole I-IV.

Il lavoro è diviso in tre parti. La Parte I (articolata in due capitoli: 1. *La tradizione manoscritta*; 2. *L'edizione a stampa*) è dedicata alla storia del testo. Vi si rileva che, nei suoi ff. 1-21v e 23r-v (da leggere secondo l'ordine: ff. 1-16, 23, 17-21), il *Mosquensis graecus* 248 (*Synod. Gr.* 365) (= A), di cui si offre una dettagliata descrizione nelle pp. 7-15, è *codex unicus* di un'opera di Teodoro Agallianos dal titolo *Dialogo con un monaco contro i Latini* (= *Dialogo*). Il titolo, che non risale all'autore ma al primo editore, Dositeo patriarca di Gerusalemme, corrisponde perfettamente all'opera. Il testo è stato copiato in A nei primi anni '40 del sec. XV da un copista appartenente verosimilmente all'ambiente di Teodoro Agallianos. Da questo manoscritto (o da una copia esatta di esso) Dositeo trasse il testo del *Dialogo* da lui edito nel Τόμος χαρᾶς, Rimnik (Râmnic, l'odierna Râmnicu Vâlcea) 1705, pp. 610-633 (cf. pp. 17-21) (= Dos). Il testo di Dositeo non è tuttavia immune da errori e da corruttele di trascrizione (tra omissioni, aggiunte, errori e varianti di ogni genere se ne contano più di centocinquanta); esso presenta, inoltre, migliorie dal punto di vista grammaticale e ortografico e interventi che, com'era solito fare, Dositeo apportò arbitrariamente al testo da lui trascritto (cf. p. 20). Il *Dialogo*, quindi, che leggiamo in Dos è assai distante da quello uscito dal calamo di Agallianos. Dall'edizione a stampa di Dositeo, un monaco atonita (Giuseppe di Sinope?) estrapolò nel sec. XVIII alcuni passi trascrivendoli nel cod. *Athous Iviron* 1308: l'esiguità dei passi riprodotti e la presenza in essi di tutte le alterazioni Dos rendono il codice atonita ininfluente per la costituzione del testo.

Nella parte II (pp. 23-97) è presentata l'edizione critica del *Dialogo* accompagnata dalla traduzione francese. L'apparato critico contiene anche le *lectiones* Dos. L'edizione del testo è preceduta da alcune considerazioni di carattere filologico (pp. 25-29). Vi si segnala che A presenta incertezze nell'uso dello spirito e degli accenti; iotacismi; incongruenze nella grafia unita o disgiunta di congiunzioni, pronomi e locuzioni avverbiali e altre imperfezioni, non solo ortografiche. Mi permet-

to di formulare al riguardo alcune considerazioni. Osservando la particella enclitica τὲ, che in questo testo si riscontra accentata nove volte e senza accento trentuno volte (p. 27), emerge che τὲ "tende" a conservare l'accento se preceduta da parola parossitona (cf. *ll.* 167 ὁμονοίᾳ τὲ, 172 φθόνῳ τὲ, 186 ἀρχιεπισκόπῳ τὲ, 344 ὅπως τὲ, 487 εὐθυμίᾳ τὲ, 552 ἀκτημοσύνης τὲ): trattasi di un fatto puramente casuale? Il δια (senza accento) delle *ll.* 699 e 700 si potrebbe forse intendere unito al τοῦτο che immediatamente segue: in tal caso avremmo l'incoerenza nella grafia διατοῦτο e διὰ τοῦτο (delle *ll.* 340, 662, 707). In maniera analoga potremmo argomentare nei confronti del δια della *l.* 798, che potrebbe essere letto unito al πάντων seguente, διαπάντων (non mi sembra che si riscontri nel testo la grafia disgiunta διὰ πάντων) e dell'ἀλλα (senza accento, *l.* 928), che andrebbe letto unito al δή seguente (ἀλλαδή). Dall'apparato critico si apprende che, nei due soli casi in cui il μηδὲ ricorre nel testo (*ll.* 610 e 716), M e Dos scrivono μὴ δέ. Trattasi di una grafia usuale nei manoscritti di questo periodo; quindi si può considerare legittima e, perciò, avrebbe dovuto essere accolta nello specchio della pagina. Le varianti concernenti la grafia unita o disgiunta di parole e l'accentazione delle enclitiche presenti in A, che è *codex unicus*, contemporaneo di Agallianos e vergato da uno scriba del suo ambiente, sono determinanti per la restituzione del testo originale del *Dialogo*; perciò esse meritavano di essere puntigliosamente segnalate nell'apparato critico in quanto, a mio avviso, assai più rilevanti delle varianti Dos. Posto che Λατίνος / Λατίνον / Λατίνοι *in questo codice* è costantemente scritto con l'accento acuto (p. 25), non avrebbe nociuto l'ardire di accogliere nel testo questa "anortografia", significativa della peculiarità stilistica dello scriba (o di Agallianos stesso?) e delle mutazioni che il greco bizantino subisce nell'accentazione, non solo delle enclitiche. Infine, il testo *ll.* 827-828 Οἱ δὲ λογισμοὶ – ἐπίνοιαι αὐτῶν rinvia a *Sap.* 9,14.

La parte III (pp. 99-202), dedicata al *Commento storico*, è suddivisa in sei capitoli. Nel cap. 1. *Le circostanze della composizione del Dialogo*, si propone un profilo biografico di Agallianos (1400 ca. – *ante* 1474); si offrono chiarimenti sulla carica di ἱερομνήνων, che Agallianos occupava negli anni in cui redigeva questa opera; si rileva che il *Dialogo*, del 1442, doveva essere la prima opera di Agallianos e che, assieme con una *Refutazione di un libro di Giovanni Argiropulo in difesa della dottrina dei Latini*, costituisce l'insieme della sua produzione antilatina. L'*Ieromnemon* scriverà anche tre opuscoli di contenuto antigiudaico, opere filosofico-teologiche (sull'anima e sulla provvidenza) e lettere. Nel cap. 2. *La struttura letteraria* (pp. 109-117) si evidenzia che quest'opera ha tutte le caratteristiche del genere letterario del "dialogo diretto" giacché combina le finalità didattiche a quelle apologetiche. Quanto alla sua struttura interna, il *Dialogo* si divide in due parti: la prima (*ll.* 1-750) concerne soprattutto l'unione sancita dal Concilio di Firenze; la seconda (*ll.* 751-1009) è un'invettiva contro i Latini. Probabilmente trattasi di due "dialoghi" scritti in momenti successivi, cuciti poi insieme. La disparità d'estensione delle due parti forse dipende dal fatto che la seconda era diretta a degli "iniziati"; l'autore l'avrebbe divulgata dopo aver guadagnato la fiducia del suo interlocutore (p. 117).

Il cap. 3. *L'unione di Firenze e le sue conseguenze* (pp. 119-130) rileva che l'unione di Firenze è stata un errore, ma che la colpa ricade sui Latini, i quali approfitta-

rono della debolezza e pusillanimità dei Greci. Per aver serbato un comportamento ambiguo riguardo all'unione, Giovanni VIII Paleologo non può esserne considerato il vero responsabile. Marco di Efeso è un ortodosso genuino ma, curiosamente, il suo ruolo di capo degli antiunionisti non è sottolineato come ci si aspetterebbe. L'affermazione di Agallianos secondo cui in seguito all'unione coesistevano a Bisanzio due Chiese, una unita con Roma, un'altra rimasta fedele all'ortodossia tradizionale, non corrisponde alla realtà dei fatti. La figura di Melezio il Confessore (1286-1308/09), fiero oppositore dell'unione di Lione (1274), si propone come esempio di ortodossia e di santità e come punto di riferimento per gli oppositori all'unione di Firenze (cap. 4. *Melezio il Confessore e l'unione di Lione*). Per redigere questa *Vita*, Agallianos si servì di documenti patriarcali e della *Vita* redatta da Macario Crisocefalo. A sua volta, la *Vita* di Melezio spiana la strada per esaminare il rapporto che intercorre tra santità e dottrina ortodossa (cap. 5. *Santità e fede*, pp. 145-174). La Chiesa latina è priva di santi; le reliquie trasportate dall'Oriente in Occidente dopo la quarta crociata risultano inoperose; le scomuniche inflitte dalle autorità ecclesiastiche occidentali non sortiscono alcun effetto sul corpo di chi le subisce: segni tutti, questi, che le dottrine latine, il *Filioque* anzitutto, sono erronee. La santità di Francesco d'Assisi viene sbrigativamente e forzatamente negata. Infine, nel cap. 6, *Un'identità ortodossa?* (pp. 175-198), si evidenzia che, secondo Agallianos, il *Filioque* rende i Latini *eretici* e li esclude dalla "Chiesa dei Greci" (τῶν Γραικῶν: ove il termine "Greci" non designa il popolo greco ma l'assemblea degli Ortodossi). Definendo gli uniati "latini" o "franchi", Agallianos mira a negare loro l'identità bizantina. Un sentimento xenofobo pervade lo scritto.

Seguono le *Abbreviazioni* e la *Bibliografia*, suddivisa in "Fonti" e "Studi" (pp. 203-212); l'*Indice dei nomi di persona* (pp. 213-219) e l'*Index graecitatis* (pp. 220-245). All'*Indice generale* (p. 246) fanno seguito cinque *Tavole riproducenti* i ff. 1r, 16v, 17r, 21v e 23r del *Mosquensis graecus* 248. Il tutto è preceduto da una *Premessa* (pp. ix-x) e dall'*Introduzione* (pp. 1-3).

Il *Dialogo con un monaco contro i Latini* di Teodoro Agallianos è ancora oggi poco noto agli studiosi. A giudicare dalla limitata tradizione manoscritta e dall'assenza di ogni menzione da parte degli autori coevi, l'opera doveva essere pressoché sconosciuta anche ai suoi contemporanei: ciò forse si deve al fatto che l'opera ebbe una circolazione clandestina (p. 202)? Nel tentativo di giustificare la propria opposizione all'unione di Firenze, l'*ieromnemon* non fa ricorso a disquisizioni dottrinali volte a dimostrare l'erroneità dei dogmi latini; piuttosto, egli rapporta il suo antilatinismo a quello di Melezio il Confessore: per essersi opposto tenacemente all'unione di Lione (1274) Melezio fu torturato da Michele VIII, ma Dio lo ricompensò permettendo che si mantenesse intatto il suo corpo *post mortem*. Alla santità di Melezio si oppone, secondo il Nostro, la mancanza di santi presso la Chiesa latina: il che verrebbe a dimostrare che Dio ha privato i latini dei suoi interventi divini. Quest'argomentazione di Agallianos, che non ha precedenti nella trattatistica antilatina, rende il suo *Dialogo* originale e dilettevole.

A. Fyrigos

Pirone, Bartolomeo (ed.), *Vite di santi Egiziani: Macario, Massimo e Domezio, Mosè il Nero, Paolo di Tamma, Anbā Bishoy, Arsenio, Apollo e Phib*, Edizioni Terra Santa, Milano 2012, pp. 331.

Dà sempre grande soddisfazione segnalare una pubblicazione riguardante nuovi testi arabo-cristiani. Il libro di B. Pirone è un'opera importante che potrebbe rivelare ai lettori tutta la straordinaria ricchezza della letteratura arabo-cristiana.

Il libro contiene la traduzione di otto *Vite* di monaci egiziani, tutti citati nel titolo. Il traduttore ha utilizzato varie edizioni e manoscritti per ogni testo, purtroppo non sempre segnalati nell'Introduzione. Pirone indica nelle note le differenze più importanti non solo tra i vari manoscritti, ma anche fra le diverse recensioni. Così si ha un'idea generale della ricchezza della tradizione agiografica. Il libro contiene anche una buona bibliografia che aiuta il lettore ad orientarsi nel campo della ricerca.

La lettura delle *Vite* può sorprendere chi non è abituato allo stile agiografico orientale, cosicché l'opera di Pirone costituisce uno strumento utile per incominciare lo studio dell'argomento. Forse il testo più interessante in questo caso sarebbe la *Vita* di Paolo di Tamma, un "eccentrico testimone dell'agone spirituale e monastico". L'agiografo non racconta le vicende del protagonista, piuttosto si concentra sul suo esotico agone spirituale: vediamo un monaco di nome Paolo che, per amore di Cristo, muore otto volte: o meglio sperimenta varie modalità di suicidio. Ecco che Paolo cerca di affogarsi, restando per un mese e per tutta la Quaresima nell'acqua, con la faccia rivolta in giù. Poi passa alla prova della sete e della fame, non mangiando e bevendo per quaranta giorni e qui, l'autore vuole forse alludere alla Quaresima. Un'altra volta Paolo si butta dall'alto di una fortezza, riducendo il proprio corpo a brandelli, ecc. Gesù stesso, però, discende sei volte dal cielo per risuscitarlo e incoraggiarlo nel suo combattimento ascetico. Soltanto una volta si racconta che Paolo fu restituito a questo mondo dall'arcangelo Michele, ma questo episodio sembra essere un'aggiunta al testo fatta da un copista. Alla fine, l'ultimo sacrificio di Paolo è accettato dal Salvatore e l'eroico asceta non viene più risuscitato. Ovviamente anche gli altri testi della raccolta offrono al lettore casi simili e non meno interessanti.

Tuttavia si devono notare anche alcune sviste dell'edizione presente. Anzitutto, la mancanza dell'indice dei nomi e di quello generale, oltre a quello scritturistico, rende il libro di non facile consultazione. Dato poi che la pubblicazione è rivolta ad un vasto pubblico, non di specialisti in materia, una piccola introduzione generale all'agiografia arabo-cristiana sarebbe stata molto utile. Anche nell'introduzione alle singole vite sarebbero state opportune più informazioni. Non è stato detto quasi nulla, per esempio, sulla figura complicata di Paolo di Tamma e chi legge le sue strane avventure ascetiche non è messo a conoscenza dei testi monastici raffinati che gli sono attribuiti. Pur avendolo menzionato nella bibliografia, l'A. non usa il repertorio di S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, quando spiega diversi luoghi geografici e invece, si limita alla *Géographie de l'Égypte à l'époque copte* di Amélineau, pubblicata nel 1893. Inoltre, sono presenti parecchi refusi.

Nonostante questi difetti, il libro di Pirone merita di essere studiato attentamente e per chi si occupa di ricerche agiografiche, esso rimane sicuramente un importante punto di riferimento.

Sz. Hiżycki, O.S.B.

RUGGIERI, Vincenzo (ed.), *La Vita di San Nicola di Sion*, Edizioni Orientalia Christiana – Valore Italiano Lilamé, Roma 2013, pp. 254.

Scelta opportuna del curatore dell'opera è quella di presentare subito in apertura (pp. 7-20) un unico indice bibliografico di fonti e studi preceduti dalla rispettiva forma abbreviata in cui sono citati nel corpo del volume. L'indice comprende le sigle delle riviste specialistiche, anch'esse intercalate in ordine alfabetico. Segue un prospetto delle abbreviazioni dei libri dell'Antico e Nuovo Testamento (p. 21). Dalla bibliografia si evince subito che lo storico e archeologo gesuita Vincenzo Ruggieri ha già dedicato a Nicola di Sion almeno due studi specifici (2006 e 2011).

In una breve introduzione (pp. 23-27) il curatore delinea anzitutto la cornice geografica dell'Asia Minore entro cui si dipana la vita di san Nicola di Sion: le montagne dell'Alacadağ, nell'entroterra nord-orientale della città di Myra (oggi Demre, presso Antalya), sulle coste della Licia, regione che occupa il corno sud-occidentale della penisola anatolica, tra la Caria e la Panfilia, nell'odierna Turchia. Mette poi a fuoco il tratto dominante della personalità di Nicola e del suo stile interiore: la παρρησία, confidenza speciale con Dio, familiarità filiale con il Signore, assimilazione a Cristo per grazia dello Spirito. Presenta infine la storia degli studi per chiarire la peculiarità del proprio contributo.

Il testo originale greco, con la traduzione italiana a fronte e l'apparato delle note in calce occupano le pp. 30-107. Il monaco Nicola, nato attorno all'anno 500, visse fino alla morte (564) nel monastero della Santa Sion, in simbiosi con la montagna e con la genuina popolazione locale — contadini, pastori, operai — che, avendo visto le sue opere, ne decreta già in vita la santità. Perché Nicola, pur recandosi in pellegrinaggio nella città santa Gerusalemme, ma mai a Costantinopoli capitale dell'impero (che viene menzionata soltanto una volta), non sposta il baricentro troppo lontano dal suo monastero, sempre attratto dal richiamo della sua gente, a sua volta affascinata da quel monaco che alimenta la sua spiritualità "nella relazione franca ed amichevole col suo Signore, Gesù Cristo [...] col quale Nicola usava nel parlare una franchezza, una schietta libertà che ancora oggi suona innovatrice" (pp. 24, 25).

La vita di Nicola è raccontata in 80 capitoli. L'anonimo agiografo sintetizza all'inizio del βίος, in rapida sequenza, i primi avvenimenti:

— capp. 1-13 (pp. 30-44): lo zio del santo, archimandrita del monastero di S. Giovanni ad Akalissos e anch'egli di nome Nicola, inizia nelle vicinanze la costruzione del monastero della Santa Sion; seguono: la nascita del piccolo Nicola (col *topos* del neonato che si regge prodigiosamente in piedi, senza sostegno, per due ore), l'educazione scolastica (in cui mostra di superare il maestro) e la formazione spirituale ed ecclesiastica (è ordinato lettore e suo pedagogo è lo zio nel monastero di S. Giovanni), la guarigione miracolosa di una donna paralitica, la vocazione mo-

nastica, l'ordinazione presbiterale all'età di diciannove anni, la consacrazione del monastero e la dedicazione della chiesa della Santa Sion ad opera del metropolita di Myra Nicola (da non confondere con Nicola di Bari, arcivescovo taumaturgo vissuto nel sec. IV), l'affidamento della nuova "santa casa" al giovanissimo egumeno Nicola che sceglie due collaboratori e costituisce con loro il primo nucleo della nuova comunità monastica. L'agiografo narra infine il pellegrinaggio a Gerusalemme dello zio Nicola, l'apparizione a lui dell'arcangelo Michele, e la sua morte nel monastero di S. Giovanni.

I capitoli successivi sono strettamente legati alla vita del nipote Nicola, alla sua statura spirituale, alla sua missione tra i villaggi della Licia, al ministero episcopale, che fanno di lui un μάρτυς, testimone che rivela il valore del servizio al prossimo come forma suprema della *imitatio Christi*: capp. 14-24 (pp. 44-54): Nicola esercita la speciale autorità concessagli da Dio nella borgata di Plakoma, abbatte un cipresso e scaccia lo spirito impuro che vi aveva preso dimora (episodio, questo, ricorrente nei cicli iconografici della vita del santo); libera dal diavolo il territorio di Arnabanda e fa scaturire una nuova sorgente d'acqua;

— capp. 25-46 (pp. 54-76): sono raccontate le molteplici opere prodigiose del Sionita. Allieta in refettorio un gruppo di chierici suoi ospiti con una mescita sovrabbondante, libera un uomo da uno spirito immondo, durante il viaggio in mare verso l'Egitto e la Terra Santa placa la tempesta e resuscita il giovane egiziano Ammonios che il diavolo aveva scaraventato giù dall'albero della nave, guarisce un cieco e un altro malato, con l'aiuto di una dozzina di confratelli fa capovolgere un blocco roccioso che settantacinque operai non erano riusciti a smuovere, ottiene il dono della fecondità per una coppia sposata da trent'anni, risana una donna tormentata e paralizzata per sette anni dal diavolo, smaschera l'identità di un demonio che si era presentato nella sua cella sotto le sembianze di un angelo e che aveva mosso all'ira Artemas (fratello di Nicola e δευτεράριος del monastero), moltiplica infine il pane così da distribuirne in abbondanza agli operai che lavoravano nella chiesa della Santa Sion;

— capp. 47-53 (pp. 76-84): visioni apocalittiche di Nicola a cui l'arcangelo Michele chiede di pregare per la salvezza delle anime degli abitanti della Licia vittime dell'imminente pestilenza (541-542); il morbo bubbonico colpisce la metropoli di Myra e si diffonde nell'entroterra circostante; l'arcivescovo e il governatore della città muovono calunnie contro Nicola circa la sua presunta responsabilità sulla carenza di rifornimenti alimentari a Myra;

— capp. 54-57 (pp. 84-90): Nicola, sempre guidato dallo Spirito, compie visite festive a diversi villaggi del vicinato e promuove, forse dopo la sinassi eucaristica, gioiosi momenti conviviali con tutta la popolazione rurale;

— capp. 58-66 (pp. 90-96): la preghiera del santo per due coniugi consunti dall'indigenza vale ad ottenere per la prima volta un raccolto di grano cinque volte superiore alla quantità di semente impiegata; segue una serie di miracoli a beneficio di posseduti da spiriti immondi che vengono congedati sani talvolta dopo un periodo di permanenza all'interno del monastero;

— capp. 67-69 (pp. 96-98): Filippo, arcivescovo metropolita di Myra, consacra vescovo il monaco Sionita e gli assegna la sede di Pinara;

— capp. 70-75 (pp. 98-102): in questa sezione l'agiografo racconta altri miracoli che Nicola compie nel monastero, dunque verosimilmente prima dell'elezione episcopale: libera un giovane da un demone ῥυπαρός e ἀκάθαρτος che lo costringeva a mangiare i vestiti che indossava, risana una donna paralizzata da uno spirito impuro, e poi un uomo affetto dallo stesso male, e ancora altri due posseduti da spiriti immondi, e infine, per la seconda volta nella sua vita, battezza un bambino nato dopo molti anni di attesa grazie alla sua preghiera di intercessione, e ne assume la funzione di padrino;

— capp. 76-80 (pp. 102-106): Nicola si ammala dopo aver partecipato al sinodo metropolitano di Myra; sul letto di morte benedice e guarisce una donna epilettica; il 10 dicembre 564 restituisce l'anima a Dio circondato dai suoi monaci, tra cui due fratelli di sangue e l'arcidiacono suo vicario che ne compone amorevolmente il corpo; il sacro rito delle esequie è celebrato dall'arcivescovo Filippo; le spoglie mortali del santo sono deposte nella chiesa della Santa Sion.

Il testo greco del βίος riproduce quello costituito "egregiamente" (p. 25) già da I. Ševčenko - N. Patterson Ševčenko (*The Life of St. Nicholas of Sion*, Brooklyn MA 1984) sulla base di entrambi i testimoni manoscritti conosciuti (cod. Vat. gr. 821 e cod. Sin. gr. 525); in precedenza G. Anrich (*Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche*, I-II, Leipzig-Berlin 1913-1917) aveva considerato soltanto il codice vaticano. Un evidente refuso si incontra al cap. 6 (p. 36, rr. 4-5) dove καλέσας τὸ πλάσμα σου κλήσει ἁγίᾳ καὶ συναγαγὼν τοὺς viene ripetuto due volte.

Oltre alla traduzione inglese dei Ševčenko, Ruggieri informa di un'altra versione italiana (M. T. Bruno, *S. Nicola nelle fonti narrative greche*, Bari 1985) e di due traduzioni in lingua tedesca (H. Blum, *Vita Nicholai Sionitae*, Bonn 1997, e M. Chronz, *Die Vita des heiligen Nikolaos Sionites. Übersetzung, Anmerkungen, Kommentar* [Diplomatarbeit], Würzburg 1985).

Un corposo apparato di 264 note a piè di pagina giova "essenzialmente ed in modo conciso ad una più immediata comprensione del testo" (p. 25): i rimandi numerici di raccordo tra testo e nota si trovano disseminati soltanto nelle pagine dispari che ospitano la traduzione italiana di Ruggieri. Più di un terzo delle note, di carattere strettamente lessicale, mette a fuoco l'area semantica di sostantivi e verbi greci legati all'ambiente del monastero, alla liturgia, all'attività pastorale e taumaturgica di Nicola. Puntualizzazioni utilissime, quelle offerte dal curatore, al punto da chiedersi se non sarebbe stato opportuno aggiungere un *index verborum graecorum* che consentisse di ritrovare agilmente anche sul testo originale i vocaboli più notevoli esaminati in calce o quelli riportati talvolta nell'indice analitico. Le altre annotazioni discutono invece qualche passo di incerta interpretazione, oppure chiariscono usanze, tecniche e prassi legate alla vita rurale e a quella marittima, o infine avanzano plausibili congetture, desunte dall'archeologia, circa il concreto utilizzo di ambienti monastici e spazi liturgici.

L'ampio commentario (pp. 109-176), intitolato *La* Vita di San Nicola Sionita: *gli elementi costitutivi* è suddiviso in alcune sezioni.

La prima riguarda i problemi relativi al testo e alla sua redazione. Non mancano infatti incoerenze, incertezze, ripetizioni e parti di testo mal collegate: le "cuciture" redazionali dell'agiografo, che scrive la *Vita* due o tre generazioni dopo gli

episodi narrati nei primi capitoli, dimostrano una non compiuta maestria nell'elaborare il materiale a sua disposizione. Monaco egli stesso e "teologo popolare" (R. Grégoire), l'agiografo accompagna il santo in tutti i suoi numerosi spostamenti, lungo una vita che assurge ad *exemplum* e che si caratterizza molto più per la mobilità e la tensione pastorale che non per l'ascesi monastica o la dottrina teologica. Il dettato del βίος non è esente da imperfezioni linguistiche e anomalie grammaticali, ma eccelle per abbondanza e precisione di dettagli circa luoghi, tempi, percorsi, attività, miracoli.

Ruggieri volge poi l'attenzione a quel tessuto umano e sociale, attorno al massiccio dell'Alacadağ in Licia, che rappresenta per Nicola un continuo polo di attrazione. È qui che il Sionita trova il terreno ideale per esprimere la sua intima vocazione. Taumaturgo e pastore, egli predilige la carità sul campo come cifra autentica del suo essere monaco: un *unicum* con il suo Signore, ma proprio per questo in profonda unione con i fratelli. La consacrazione episcopale è il riconoscimento ufficiale di ciò che Nicola è sempre stato in pienezza, gli attribuisce uno *status* giuridico-ecclesiastico che di fatto egli ha sempre rappresentato, fin dalla fondazione della Santa Sion. Non sceglie infatti la *fuga mundi* anacoretica tipica del monachesimo egiziano; opta invece per il modello cenobitico, e nel suo monastero accoglie chiunque abbia bisogno di lui. Non sembra perseguitato dai λογισμοί: si trova invece a dover affrontare a viso aperto lo spirito del male che si incarna nelle vittime, in un conflitto che è impari perché il διακριτής, depositario della grazia divina, prevale sempre sul διάβολος, artefice della perversione maligna. Forte del suo carisma cristocentrico Nicola risana, dunque, e restituisce speranza ad un'umanità sofferente, ma si preoccupa altresì che gli abitanti dei villaggi, come pure i naviganti, non rimangano "come pecore senza pastore" (Mc 6,34), mosso da una spiritualità centrifuga, instancabile nel rispondere ai bisogni quotidiani e persino al benessere fisico delle persone semplici, autorevole mediatore di una φιλανθρωπία pura che rigenera perché viene dall'alto, sempre in cerca della sua gente per incontrare in essa il suo Signore. Miracoli, visioni e guarigioni sono il segno della santità, della presenza di Dio in lui.

Il monastero licio della Santa Sion è immagine (ἀντίτυπος) della chiesa della Santa Sion a Gerusalemme, "la madre di tutte le chiese", edificata sul luogo in cui Cristo risorto apparve ai discepoli e inviò loro lo Spirito Santo. La filiazione palestinese-gerosolimitana fa del monastero anatolico, con cui Nicola forma un binomio inscindibile, "il luogo dove si manifesta normalmente la presenza divina, la luce, la salvezza, cioè la potenza divina" (p. 121): in altri termini, il cenobio — μνημόσυνον καὶ ἱλαστήριον ἁμαρτιῶν (p. 30, r. 12), "ricordo ed espiatorio per i peccati "— diventa efficace strumento di salvezza che richiede nei destinatari del luogo una prioritaria disposizione di fede in Gesù Cristo. La vita della comunità monastica si coglie dall'esterno, attraverso il rapporto con l'ambiente rurale circostante: anche qui, preghiera e lavoro nei campi scandiscono la vita dei monaci.

Nel delineare l'orizzonte teologico e liturgico, il curatore ribadisce la fede vissuta che contraddistingue lo stile di vita (πολιτεία) di Nicola. La centralità del "suo" Signore Gesù Cristo lo rende "strumento privilegiato di una nuova 'evangelizzazione' nel territorio licio" (p. 134). La sua spiritualità lo spinge a far sì che anche

gli altri — gente semplice e permeabile alla sua catechesi — sentano come una presenza viva, un proprio possesso personale quel Signore a cui egli ispira il suo essere e affida il suo operare quotidiano.

L'ultima sezione del commentario (pp. 146-176) offre un saggio di prim'ordine, in cui Ruggieri mette in campo le sue ben note, profonde competenze nella storia, archeologia, arte e agiografia dell'Asia Minore. Ma c'è di più: la passione di uno studioso che, durante molteplici sopralluoghi e campagne archeologiche, per oltre trent'anni, ha ripercorso più volte gli stessi sentieri di montagna già calcati da Nicola e dal suo popolo, attraverso un terreno davvero impervio, non solo sotto il profilo orografico, ma soprattutto per la difficoltà di leggere e comprendere frammenti e reperti, nello sforzo di "ricostruire" ciò che oggi non esiste più. Nessuno scavo è stato effettuato *in situ*, ma le ricognizioni dell'ultimo mezzo secolo consentono di sostenere che l'area di Asarcık ospitava il monastero e il santuario di S. Giovanni di Akalissos, mentre nella zona di Alacahisar erano localizzati la chiesa e il monastero della Santa Sion. Ruggieri ispeziona con accurato senso critico tracce murarie, pezzi scultorei e resti di absidi per avanzare ipotesi di lavoro, dare adeguato fondamento alle sue interpretazioni, conferire ragionevole plausibilità alle conclusioni che sono sempre prudenti, equilibrate e suffragate da un costante esame autoptico di elementi topografici e architettonici concreti, ancorché scarsi.

Le piante nn. 1-2 (pp. 147-148) dell'area dell'Alacadağ evidenziano i possibili siti antichi e quelli attuali; le piante nn. 3-4 (pp. 149, 151) sono dedicate alla planimetria delle chiese annesse ai monasteri rispettivamente di Asarcık e Alacahisar; le piante nn. 5-7 (pp. 163, 165, 170), infine, relative al sito urbano di Pinara, identificano le aree in cui sorgevano le uniche tre basiliche della città, una delle quali, la più grande, dedicata alla Vergine Θεοτόκος, fu verosimilmente edificata da Nicola, dopo la sua consacrazione episcopale, verso il 550. Ulteriori 66 tavole fotografiche a colori, di ottima qualità (pp. 177-218), sono un corredo illustrativo che non solo offre una chiara e analitica visione di quanto è spiegato con dovizia di dettagli nelle pagine precedenti, ma dà anche la misura dell'impresa ardua affrontata da Ruggieri nel tentativo riuscito di far riemergere le caratteristiche di quell'ambiente, naturale e antropizzato, che ospitò nella prima metà del VI secolo i protagonisti della *Vita di San Nicola di Sion*.

L'indice analitico (pp. 221-254), che si riferisce al testo italiano della traduzione e al commentario (ma non specifica quando le occorrenze si incontrino nelle note a piè di pagina), comprende in un unico elenco alfabetico antroponimi, toponimi, termini tecnici del mondo agricolo e marittimo, vocaboli di ambito monastico e relativi alle cerimonie liturgiche, e infine voci afferenti all'architettura e all'archeologia. Esso è espressione dei vari profili disciplinari che il curatore ha saputo ricondurre ad una pregevole sintesi, restituendo molteplici informazioni al dominio dell'arte sacra e della geografia storica.

Nicola di Sion, santo incarnato nella storia, ha mostrato ai pastori e ai pescatori la via che conduce all'Assoluto partendo — scrive Ruggieri — dal silenzioso "assoluto elementare" della montagna e del mare. Il suo ritratto ci appare così nitido e vivo da avvertirne tutta l'attualità.

G. Rigotti

SCRIPTA AD NOS MISSA

BAFFIONI, Carmela (et al. edd.), *Storia e pensiero religioso nel Vicino Oriente. L'età bagratide. Maimonide. Afraate. III Dies Accademicus 2012;* a cura di Carmela Baffioni, Rosa Bianca Finazzi, Anna Passoni Dell'Acqua, Emidio Vergani [Accademia Ambrosiana. Classe di Studi sul Vicino Oriente. Sezione Araba, Armena, Ebraica, Siriaca. Orientalia Ambrosiana 3], Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, Milano 2014, pp. VII, 317.

BARTULIN, Nevenko, *The Racial Idea in the Independent State of Croatia. Origins and Theory* [Central and Eastern Europe. Regional Perspectives in Global Context 4], Brill, Leiden – Boston 2014, pp. 244.

BETTI, Maddalena, *The Making of Christian Moravia (858-882). Papal Power and Political Reality* [East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450/1450. Volume 24], Brill, Leiden – Boston 2014, pp. 251.

BROCK, Sebastian P. – VAN ROMPAY, Lucas, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)* [Orientalia Lovaniensia Analecta 227], Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven – Paris – Walpole MA 2014, pp. 834.

BUZI, Paola – HEGENBARTH-REICHARDT, Ina – BAUSI, Alessandro (edd.), *Coptic Manuscripts 7: The Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz Part 4. Homiletic and liturgical manuscripts from the White Monastery. With two documents from Thebes and two Old-Nubian manuscripts.* Described by Paola Buzi. KOHD-Hamburg Cataloguing Unit Coptic Manuscripts Ina Hegenbarth-Reichardt / Paola Buzi. Edited by Alessandro Bausi [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XXI, 7], Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014, pp. 274 [14 pp. ill.].

CHIALÀ, Sabino, *La perla dai molti riflessi. La lettura della Scrittura nei padri siriaci*, Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano 2014, pp. 269.

DANIELUK, Robert – JOASSART, Bernard (edd.), *Au service de la réconciliation des Églises. Jean Gagarin, Jean Martynov et Victor De Buck. Correspondance.* Présentation, édition et commentaire par Robert Danieluk et Bernard Joassart [Tabularium hagiographicum 7], Société des Bollandistes, Bruxelles 2014, pp. 79, [35] + CD disc.

EUTHÈRIOS DE TYANE, *Protestation. Lettres*. Texte de M. Tetz (*PTS*). Introduction, traduction et notes par Joseph Paramelle, avec la collaboration de Louis Neyrand [Sources chrétiennes 557], Les Éditions du Cerf, Paris 2014, pp. 403.

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclesiastique. Livres IV-VI.* Texte grec de l'édition J. Bidez – L. Parmentier. Introduction Guy Sabbah. Annotation Laurent Angliviel de la Beaumelle et Guy Sabbah. Traduction A.-J. Festugière, Bernard Grillet, Guy Sabbah [Sources chrétiennes 566], Les Éditions du Cerf, Paris 2014, pp. 424.

GARGANO, Guido Innocenzo, *Lezioni di Teologia Trinitaria. Dalla* lex orandi *alla* lex credendi [Manuali. Teologia. Strumenti di Studio e Ricerca 39] Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 245.

GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including*

an Inventory of Avicenna's Authentic Works [Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, Vol. 89], Brill, Leiden – Boston 2014, pp. 617.

IHSSEN, Brenda LLewellyn, *John Moschos'* Spiritual Meadow. *Authority and Autonomy at the End of the Antique World*, Ashgate, Farnham 2014, pp. xv, 181.

KESSEL, Grigory – PINGGÉRA, Karl, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* [Eastern Christian Studies 11], Peeters, Leuven – Paris – Walpole MA 2011, pp. ix, 223 + [1].

KOLLAMPARAMPIL, Thomas (et al. edd.), *Power of positive presence. Festschrift in Honour of Prof. Dr. Thomas Aykara CMI*, Dharmaram Publications, Bangalore 2014, pp. 536.

LAMB, Christopher A., *A Policy of Hope: Kenneth Cragg and Islam*, Melisende, London 2014, pp. 252.

LAYTON, Bentley, *The Canons of our fathers: monastic rules of Shenoute* [Oxford Early Christian Studies], Oxford University Press, Oxford 2014, pp. xi, 359.

MCCONNEL, Timothy P., *Illumination in Basil of Cesarea's doctrine of the Holy Spirit*, Fortress Press, Minneapolis MN 2014, pp. xii, 247.

NOSNITSIN, Denis (ed.), *Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia. Proceedings of the International Workshop Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia: History, Change and Cultural Heritage. Hamburg, July 15-16, 2011.* Edited by Denis Nosnitsin [Supplement to Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies 2], Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2014, pp. xvii, 188 [24 ill.].

NUTSUBIDZE, Tamar (et al. eds.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888-1969).* Edited by Tamar Nutsubidze, Cornelia B. Horn, and Basil Lourié. With Collaboration of Alexey Ostrovsky [TSEC 2], Brill, Leiden – Boston 2014, pp. 387.

POUCHET, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit saint et dans l'Église. Études sur Basile de Césarée.* Réunies et présentées par Etienne Baudry [Spiritualité Orientale 92], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2014, pp. 615.

POWERS, David S., *Zayd*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia PA 2014, pp. 174 [1].

ROMANO, Roberto (ed.), *Nili Monachi Commentarium in Hermogenis Status e codice manu scripto parisino suppl. gr. 670 deprompsit Roberto Romano.* Libellus 1: *Praefatio. Editionum et studiorum conspectus*, Napoli 2011, pp. 32; Libellus 2: ΣΤΑΣΙΣ ΠΡΩΤΗ *(*ΠΕΡΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ*)*, Napoli 2011, pp. 178; Libellus 2/B: ΣΤΑΣΙΣ ΠΡΩΤΗ *(Appendix critica)*, Napoli 2011, pp. 44; Libellus 3: ΣΤΑΣΙΣ ΔΕΥΤΕΡΑ *(*ΠΕΡΙ ΟΡΟΥ*)*, Napoli 2012, pp. II + 256; Libellus 3/B: ΣΤΑΣΙΣ ΔΕΥΤΕΡΑ *(appendix critica)*, Napoli 2014, pp. 60; *Supplementum ad Libellos 1.2.2/B.3.3/B.*, Napoli 2014, pp. 30 + [20].

SCARNERA, Adele, *Il sacerdozio nella spiritualità dei Padri*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 118.

СЕЛЕЗНЕВ Н. Н., *Йōханнāн Бар Зō'бū и его «Истолкование таин»: Критический текст, перевод, исслдование* [ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܙܘܥܒܝ ܦܘܫܩ ܐܪ̈ܙܐ], Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности, Москва 2014 [= SELEZNYOV, Nikolai N., *Yōḥannān Bar Zō'bī and his "Explanation of the Mysteries". Critical Text, Russian Translation from Syriac, and*

Investigation], Russian University for the Humanities Institute for Oriental and Classical Studies, Moscow 2014, pp. 221.

STAVRAKOS, Christos, *The Sixteenth Century Donor Inscriptions in the Monastery of the Dormition of the Virgin (Theotokos Molybdoskepastos). The Legend of the Emperor Constantine IV as Founder of Monasteries in Epirus*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2013, pp. 236.

TEDROS ABRAHA, *The Ethiopic Version of 1 and 2 Corinthians*, Roma 2014, pp. 282.

WIPSZYCKA, Ewa, *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie* [Źródła monastyczne. Monografie 3], Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2014, pp. 502.

ZONTA, Mauro, *Saggio di lessicografia filosofica araba* [Philosophica. Testi e studi 7], Paideia Editrice, Brescia 2014, pp. 329.

INDEX VOLUMINIS 80 (2014)

1. – ARTICULI

BENÉTOS, Dionysios, *Bibliotheca Tenensis Societatis Jesu (XVIIe-XXe siècle)* 501-512

BRACCINI, Tommaso, *La* Targa tes pisteos *(1658) di François Richard, S.J., ed i* vourkolakkoi *greci: tra etnografia e apologetica* 409-431

CHAKHTOURA, Elias, O.A.M., *Due discorsi inediti sul digiuno di Giovanni il Solitario* 329-366

FLORISTÁN, José M., *Simón Láscaris y la misión de Chimarra (Himarë) en el Epiro del norte: nuevos documentos inéditos* 433-500

GALADZA, Peter, *Alexander Bachynsky's Translation of the Psalter: Ruthenian Centrism and Habsburg Theology* 165-198

NEDUNGATT, George, S.J., *The Typology of Peter in the Symbolic Theology of Aphrahat* 291-328

RAINERI, Osvaldo, Il libro della luce *di Giyorgis di Saglā (ms.* Raineri *251 della Vaticana)* 87-141

RITZERFELD, Ulrike, *Bildpropaganda im Zeichen des Konzils von Florenz: Unionistische Bildmotive im Kloster Balsamonero auf Kreta* 387-407

ROYEL, Awa, Mar, *The Pearl of Great Price: The Anaphora of the Apostles Mar Addai & Mar Mari as an Ecclesial and Cultural Identifier of the Assyrian Church of the East* 5-22

RUGGIERI, Vincenzo, *Il medioevo bizantino nelle isole di Gemile e Karacaören, Licia: le pitture e i graffiti* 367-386

TSIBRANSKA-KOSTOVA, Mariyana, *Mount Athos and Venetian Cyrillic printing in the 16th century. The First Bulgarian Printer Jacob Kraykov Interprets the Athonite Legendary History* 143-164

VOSSEL, Vincent van, *Couvents du Nord de l'Iraq. Impressions d'une visite en 2012* 35-85

WINKLER, Gabriele, *A New Study of the Liturgy of James* 23-33

ZARZECZNY, Rafał, S.J., *Inventario dei manoscritti etiopici conservati presso la biblioteca del Seminario Maggiore ad Adigrat (Etiopia)* 199-260

2. – RECENSIONES

BAFFIONI, Carmela, *et al.* (edd.), *Al-Ġazālī (1058-1111). La prima stampa armena. Yehudah ha-Levi (1075-1141). La ricezione di Isacco di Ninive. Secondo Dies Academicus 7-9 novembre 2011* (C. Greppi) 513-516

BAK, János M. – JURKOVIĆ, Ivan, *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A Chronological Guide with Introduction Essays* (S. Caprio) 261-262

BASILE DE CÉSARÉE, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile. Les 203* Questions Ascétiques *avec les* Lettres *1, 2 et 14, les* Règles morales *1 à 22 et des textes sur la Prière* (Spiritualité Orientale 91). Conception d'ensemble, choix et présentation des textes par Père Étienne BAUDRY, o.c.s.o. (Ph. Luisier) 262-264

BEHR, John, *Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity* (E. Cattaneo) 264-267

BIANCHI, Luca (a cura di), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Atti del XII Simposio intercristiano. Tessalonica, 30 agosto – 2 settembre 2011* (P. Dufka) 516-520

CAPRON, Laurent, *Codex hagiographiques du Louvre sur papyrus (*P.Louvre Hag.*)* (Ph. Luisier) 520-523

CODEVILLA, Giovanni, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa* (S. Caprio) 523-525

COLIN, Gérard (ed.), *Vie et miracles de Samuel de Waldebba* (Tedros Abraha) 525-528

DENYSENKO, Nicholas E., *The Blessing of Waters and Epiphany: The Eastern Liturgical Tradition* (H. Buchinger) 267-271

DÎNCĂ, Lucian, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie* (E. Cattaneo) 271-274

FÉDOU, Michel, *La voie du Christ.* Vol. II: *Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVe-VIIIe siècle)* (M. Pampaloni) 528-532

FUCHS, Gisela, *Auflehnung und Fall im syrischen Buch der Stufen (Liber* Graduum*). Eine motiv- und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Orientalia Biblica et Christiana 19) (N. Macabasag) 274-278

GARZANITI, Marcello – *al.*, ed., *Gli slavi. Storia, culture e lingue dalle origini ai nostri giorni* (Manuali universitari, 141; Lingue e letterature straniere) (S. Caprio) 278-281

JORI, Giacomo (ed.), *Ponzio Pilato. Storia di un mito* (B. Ebeid) 533-536

MAGOCSI, Paul Robert, *Carpatho-Rusyn Studies. An Annotated Bibliography.* Volume V: 2005-2009 (S. Caprio) 536-537

The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version, Part IV, fasc. 4. *Ezra and Nehemiah - 1-2 Maccabees*, prepared by M. ALBERT and A. PENNA † in collaboration with D. BAKKER, K. D. JANNER, and CH. NAKANO (C. Balzaretti) 538-542

PIRONE, Bartolomeo (ed.), *Vite di santi Egiziani: Macario, Massimo e Domezio, Mosè il Nero, Paolo di Tamma, Anbā Bishoy, Arsenio, Apollo e Phib* (Sz. Hiżycki) 545-546

RUGGIERI, Vincenzo (ed.), *La Vita di San Nicola di Sion* (G. Rigotti) 546-550

Studia Orientalia Christiana. Collectanea 43 (2010), "Studia – Documenta" (V. Poggi) 281-282

Théodore Agallianos. Dialogue avec un moine contre les Latins (1442). Édition critique, traduction française et commentaire par Marie-Hélène BLANCHET (A. Fyrigos) 542-544

Les Zélotes. Une révolte urbaine à Thessalonique au 14ᵉ siècle. Le Dossier des sources. Traduction des sources sous la direction de Marie-Hélène Congourdeau (A. Fyrigos) 282-284

Зубрицький, Михайло, *Зібрані твори і матеріали у трьох томах*. Редколегія Ф. Сисин та ін. Т. 1: *Наукові праці* [= Mykhailo Zubryts'kyi, *Collected Works and Materials*, vol. 1-3. I: *Scholarly Works*, Frank E. Sysyn, ed.] (V. Adadurov) 284-287